Мария-Луиза фон Франц

ПРОЕКЦИЯ

И ВОЗВРАЩЕНИЕ ПРОЕКЦИЙ В ЮНГИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ



Мария-Луиза фон Франц
ПРОЕКЦИЯ И ВОЗВРАЩЕНИЕ ПРОЕКЦИЙ В ЮНГИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ
М.: Клуб Касталия. 2016. — 288 с.

Перевод: Дмитрий ШЛЯПИН
Редактор: Владимир ОБЛОМОВ
Компьютерная верстка: Ольга ИВАНОВА
Обложка: Ольга ИВАНОВА

Мария-Луиза фон Франц

ПРОЕКЦИЯ

И ВОЗВРАЩЕНИЕ ПРОЕКЦИЙ В ЮНГИАНСКОЙ ПСИХОЛОГИИ



Москва
2016

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ

Роль проекции в практической психотерапии уже давно вызывала у меня немалый интерес, и наконец я решилась на ее исследование. Как только я вплотную подошла к объекту исследования, мне стало ясно, что слово «проекция», конечно, описывает ряд фактов, которые достаточно легко продемонстрировать на практике, но в то же время эта концепция приводит в закрытые области, где до сих пор много нерешенных вопросов. Я не в состоянии решить все эти задачи; замысел моей работы — попытаться насколько возможно ярче пролить свет на те вопросы, которые остаются открытыми. Их изучение ведет нас к такому загадочному свойству человеческого сознания, как зеркальное отражение мира. Если бы изучение шло не дальше эпистимологических размышлений, то, возможно, мы бы не стали так интересоваться этой темой, но феномен проекции является также высшей моральной и практической задачей, к решению которой я старалась подойти как можно ближе, уделяя особое внимание античной теории о демонах. Учитывая количество демонов в нашем современном мире, возможно, читатель серьезно задумается над этими вопросами, что, на мой взгляд, нам всем бы не повредило.



ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРОЕКЦИИ

Проекция в повседневной жизни

Карл Густав Юнг заимствовал термин «проекция» у Зигмунда Фрейда[1], но в результате иного взгляда на понимание бессознательного Юнг придал ему совершенно непохожее, новое значение. Он рассказал о психологическом явлении, наблюдаемом в повседневной жизни человека, а именно о том, что мы часто ошибаемся в своем восприятии людей и ситуаций, впечатление о которых может сильно измениться, как только мы получаем о них более полное представление. В таких случаях люди признают свою ошибку и забывают о ней, не спрашивая себя, откуда взялось ложное суждение или неправильное

---

1 S. Freud, «Totem and Taboo», pp. 61, 92ff. По Фрейду, проекция — это защитный механизм, посредством которого невротик освобождается от чувства конфликта (pp. 61—64), перенося это чувство на другой объект. При этом Фрейд указывает, что доля проекции присутствует во всем нашем восприятии, поскольку наше внимание в основном направлено во внешний мир и мы склонны игнорировать эндопсихические процессы (pp. 63—64). Однако условия, заставляющие эти процессы проецироваться вовне, пока достоверно не установлены, подчеркивает Фрейд (p. 64). О фрейдовской концепции проекции см. S. Ali, «La Projection».

представление. Психолог же не может обойти стороной этот вопрос, его профессиональная квалификация требует исправления ложных суждений; в то же время, работая с привычной категорией пациентов-невротиков, он обязан бороться с «бредовыми» идеями, которые препятствуют адаптации пациентов. Когда он имеет дело с патологическим бредом или даже с целыми системами иллюзий, как, например, при паранойе, главным становится вопрос, откуда приходят эти бредовые идеи и что приводит к их обострению, поскольку, как известно, очень нелегко развеять системы иллюзий путем осознания собственного психического нездоровья, напротив, часто создается впечатление, что пациент цепляется за них всеми фибрами своей души. В таких случаях вопрос о происхождении патологического идейного комплекса становится неизбежным.

Если точнее, то, что проецируется, — это не только образ из памяти, как можно было бы предположить сначала, а сумма характерных качеств, которые присущи наблюдаемому человеку[2]. К примеру, если сын в детстве сталкивался с отцовской тиранией, в дальнейшей жизни он будет, в большинстве случаев, не только проецировать это качество на авторитетных лиц и отцовских фигур, таких как его врач, начальство, государство, но будет и вести себя так же деспотически, хотя и бессознательно. В настоящее время уже нет необходимости это доказывать. Сын считает, что именно

[2] Jung, «Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept», The Archetypes and the Collective Unconscious, том. 9, часть 1 собрания сочинений The Collected Works (далее CW),§§ 121, 142; также «Aion», CW 9 (2),§§ 43ff. (Полное название и номер каждого тома собрания приводятся при первом упоминании, а далее даны в виде сокращения CW и номера тома.)

это и есть единственный антиавторитарный способ. Получается, что «тираническим» является не только памятный образ отца, который может быть близок или далек от реальности, но и вполне определенное свойство проецирующей личности, которое она не осознает.

Разница между проекцией и обычной ошибкой в том, что ошибка может быть легко исправлена через получение верной информации, и впоследствии растворится, подобно утреннему туману в первых лучах солнца[3]. С другой стороны, в случае проекции субъект, создавший ее, сам же защищает проекцию от исправления, в большинстве случаев с большим рвением, или же, получая исправление, впадает в депрессию. В результате он истощен и разочарован, потому что психическая энергия, которая была вложена в проекцию, не вернулась к субъекту, а была отрезана от него.

Таким образом, Юнг определяет проекции как бессознательный, то есть незаметный и непреднамеренный, перенос психических элементов субъекта на внешний объект[4]. Субъект видит в этом объекте то, что ему не свойственно, а если и свойственно, то лишь в малой степени. Очень редко, если вообще такое бывает, объекту не присуще ничего из спроецированного. Юнг называет это «крючком» объекта, на котором висят проекции, как пальто на вешалке. Мы можем взять в качестве примера вышеупомянутый антиавторитарный «проектор». Вряд ли получится повесить образ тирана на вежливого, стеснительного человека. Если же он сталкивается с человеком, который показывает даже

[3] Jung, «Concerning the Archetypes», CW 9 (1),§§ 121f.

[4] Ibid.,§§ 121ff.

относительно небольшое проявление самоутверждения или власти, образ тирана, спящий в нем, сразу же будет приписан этому лицу. Проекция налицо; проецирующий абсолютно уверен, что имеет дело с тираном. Заблуждения такого рода исправить очень сложно. У социальных работников, педагогов и врачей всегда найдется множество историй на эту тему, ведь каждый день им приходится бороться с проекциями, сформированными, как правило, образами родителей.

Существуют, однако, проекции не только отрицательных качеств человеческого сознания, но в равной мере и положительных. Проекция последних приводит к чрезмерному восхищению, иллюзорности, несоответствующей переоценке объекта.

Непредубежденному наблюдателю сразу покажется простым и очевидным, что в том или ином случае присутствует проекция. Но если копнуть поглубже, выясняется, что это не такое уж простое дело. Вполне возможно, что впечатление наблюдателя ошибочно, а проецирующий «был прав». В общем, тут основным критерием становится здравый смысл и обоснованное коллективное мнение окружающих. Страдающий от параноидальных иллюзий[5] информирует полицию, что его преследует такой-то и такой-то человек, этот донос будет исследован с помощью так называемых объективных методов, и только после этого решается, обоснована ли жалоба или нет. В последнем случае истец будет передан психиатру и не станет подвергаться судебному обвинению

[5] Юнг определяет паранойю как «тождество эго и комплекса», нечто вроде крайней формы одержимости. «Concerning Rebirth», CW 9 (1),§ 220.

за клевету. Мы знаем, что это дело простое только в вопиющих случаях, но есть дела с весьма тонкой гранью, в которых, учитывая всю ответственность при окончательном решении, трудно определить, является ли проецирующий виновным в клевете или реальной жертвой мании преследования. Возможно также заражение одним человеком своей параноидальной идеей других и введение в заблуждение значительной группы людей, до тех пор пока другая группа не выведет их на чистую воду. Охота на ведьм, в качестве примера отрицательной проекции, или почитание Гитлера как спасителя-героя, в качестве примера положительной проекции, несут в себе красноречивое подтверждение существования феномена коллективного заражения. В таких случаях ничто не поможет привести их к более ясному пониманию; даже самый трезвый аргумент будет эмоционально отклонен.

Поэтому решение коллектива или общества не всегда может предотвратить процесс проецирования и формирования ошибочных суждений, заблуждений и сопровождающей их лжи, проекция может быть создана целыми группами по той причине, что их ошибочное суждение официально подходит для приемлемого описания действительности. Таким образом, в межкультурной психиатрии играет роль весь поток концепций, когда, например, стоит вопрос дифференциации массового психоза от религиозного движения; последнее может показаться постороннему массовым психозом, тогда как посвященный будет ощущать его как «искупительное движение»[6].

---

[6] E. H. Ackerknecht, «A Short History of Psychiatry». See also W. M. Pfeiffer, «Politische Thematik im Wechsel der Zeit», Transkulturelle Psychiatrie, pp. 22f.

Создается впечатление, что внутренний образ реальности каждого человека на самом деле представляет его самого; в действительности же настоящее положение дел таково, что некоторые экзистенциально настроенные врачи отрицают существование проецирования в целом. Согласно их взгляду, каждый человек безнадежно заключен в тюрьму своего образа действительности[7]. В романе «Посторонний» Камю наглядно описывает трагедию этой ситуации.

Некоторые представители этнологически ориентированной психиатрии пришли как раз к подобным заключениям. Согласно им, различия между нормальным и патологическим зависят от общей культурной и религиозной структуры общества и поэтому не поддаются никакому единому суждению вообще[8].

В противовес этой точке зрения У. М. Пфайффер справедливо отметил в своей выдающейся работе «Transkulturelle Psychiatrie», что явные случаи выраженных психических заболеваний, которые мы диагностируем как патологические, признаются также патологическими всеми известными нам народами, и их интерпретация отличается только в зависимости от культуры. Действительно, «норма» не может быть закреплена статично, потому что исходит из способности «адаптации к максимально возможному числу жизненных ситуаций в надлежащей форме». Признанные психические отклонения выражаются, прежде всего, в «эго-отчуждении» и «поведении,

---

[7] R. Bühlmann, «Die Entwicklung des tiefenpsychologischen Begriffs der Projektion».

[8] Ackerknecht, «Short History of Psychiatry», pp. 3f.

которое согласовано только со своим собственным законом»[9]. По Пфайфферу, европейские исследователи способны отличить религиозный экстаз от патологической одержимости, даже в отношении других народов, и в этом случае «ограниченность, абсурдность, отклонения от традиционного контекста» являются характерными чертами патологии[10].

Экзистенциалистские и социологические теории, отрицающие явные патологии, терпят поражение оттого, что не учитывают проявления бессознательного в людях, особенно в их снах. Они исследуют основы феномена, а именно факт о том, что то самое бессознательное состояние, из которого происходят и проекции, стремится в определенных фазах внутреннего развития исправить их, и, следовательно, в дополнение к здравомыслящему суждению общества существует внутренний фактор в человеке, склонный время от времени корректировать его образ действительности. В этой работе мы подробно рассмотрим это запутанное положение дел. Во-первых, надо принять во внимание, что в социологическом опровержении существования проекций верно то, что проекцию невозможно однозначно выявить через суждение внешнего наблюдателя и сообщить об этом вероятному создателю проекции. Один говорит: «Это так»; другой: «Это не так», — и на этом беседа заканчивается.

Чтобы понять суть, мы должны обратить внимание на саму концепцию проецирования, где Юнг использует свой термин. Он пишет:

---

[9] Pfeiffer, «Transkulturelle Psychiatrie», p. 4.

[10] Ibid., p. 140.

> «Так же как мы склонны считать, что мир — это то, что мы видим, мы наивно полагаем, что люди именно такие, какими мы их воспринимаем. В последнем случае, к сожалению, не существует научного метода, который доказал бы несоответствие между восприятием и действительностью. Хотя возможность грубой ошибки тут бесконечно выше, чем в нашем восприятии материального мира, мы все еще продолжаем наивно проецировать нашу собственную психологию на окружающих людей. Таким образом, все создают для себя ряд более или менее воображаемых отношений, основанных, по существу, на проекциях»[11].

В этих воображаемых отношениях другой человек становится образом или носителем символов. Хотя все составляющие бессознательного содержатся в этой форме, спроецированной на окружение, мы можем признать в них проекцию только тогда, когда становимся способны достаточно проникнуть в суть и увидеть, что это образы тех особенностей, которые являются частью нашей собственной натуры; иначе же мы наивно полагаем, что эти особенности принадлежат объекту.

> «Если только нам не дарована особая степень самосознания, мы никогда не увидим наши проекции, но мы всегда являемся их жертвами, потому что ум в своем естественном состоянии предполагает наличие таких проекций.

---

[11] Jung, «General Aspects o f Dream Psychology», The Structure and Dynamics of the Psyche, CW 8,§ 507.

> ...В относительно примитивной личности это создает то характерное отношение к объекту, которые Леви-Брюль удачно назвал „мистической идентичностью“ или „мистической сопричастностью“»[12].

Юнг называет это архаической идентичностью субъекта и объекта. Потребность в растворении этой идентичности возникает в тот момент, когда она начинает беспокоить, то есть когда недостаток содержимого проекции существенно препятствует адаптации, поэтому интеграция спроецированного содержимого в субъект желательна.

Архаическая идентичность субъекта и объекта, в присущей ей форме, доминирует в детях и малоразвитых личностях, по сравнению с остальными. Всякий раз, когда она преобладает, бессознательное сливается с внешним миром. В таком случае невозможно говорить о взаимодействии эго со внешним миром, поскольку здесь едва ли существует эго в том виде, как мы его понимаем. Сознание ребенка, как и малоразвитого человека, больше походит на «погружение в поток событий, в котором внешний и внутренний мир не отделены друг от друга или отделены очень неотчетливо»[13]. Бессознательное, насколько нам известно на сегодняшний день, становится заметным только посредством дифференцирования от сознательного. У малоразвитого человека внутреннее в гораздо большей степени, чем у других, также является и внешним, и наоборот. Это погружение в поток

---

[12] Ibid., citing L. Lévy-Bruhl, «How Natives Think»; also cited in Jung, «Transformation Symbolism in the Mass», «Psychology and Religion», CW 11,§ 389.

[13] Jung, Letters, I, p. 549.

событий, в котором нет четкого разделения внутреннего и внешнего, тем не менее все еще является по большей части нормальным для нас состоянием, только время от времени прерывающимся вмешательством рефлексирующего сознания и некой эго-целостности.

Менее выраженное, но тем не менее существующее разделение внешнего и внутреннего, если говорить о детях, можно наблюдать во время игры в куклы. С одной стороны, ребенок обращается с куклой как с живой, в соответствии с его внутренним представлением отношений матери и ребенка, но, с другой стороны, он иногда ясно показывает своим поведением, что «знает», что кукла является неодушевленной.

В отличие от ребенка, большинство взрослых не смогут непринужденно присоединиться к такой игре, потому что их суждение о кукле как о неодушевленном предмете и игре «дочки-матери» как о «просто фантазии» (следовательно, только внутренней) мешает им принимать участие в игре. Нам пришлось бы возвратиться довольно далеко назад, вероятно, к нашим животным предкам, прежде чем мы бы достигли точки, где внутреннее и внешнее абсолютно недифференцированно. Но архаическая идентичность субъекта и объекта все еще живет в самых глубинах нашей души, и только выше этого уровня можно обнаружить различия между субъектом и объектом. Этот более низкий или более примитивный уровень не стоит, однако, расценивать как менее ценный; напротив, раз нам необходимо формировать оценочное суждение, именно в нем заключается настоящий секрет всей жизненной силы и культурно-творческого потенциала. Говоря по-простому, это нормально состояние, которое создает все наши эмоциональные «магические» связи с людьми и объектами. Юнг подчеркивает:

«Таким образом, каждый адекватный человек нашего времени, который в целом не рефлексивен, связан со свои окружением целой системой проекций. Пока все идет хорошо, он не обращает внимания на маниакальный, то есть „магический“ или „мистический“, характер этих отношений... Пока либидо может использовать эти проекции как приятные и удобные пути к миру, они выводят жизнь в позитивное русло. Но как только либидо захочет перепрыгнуть на другой путь и с этой целью начинает огибать прежние пути проекций, они превратятся в самые большие помехи, которые только можно вообразить, поскольку они эффективно предотвращают любое реальное отделение от прежнего объекта. В этом случае мы наблюдаем феномен, характерный для человека, пытающегося обесценить прежний объект в максимально возможной степени, чтобы отделить от него свое либидо[14].

Но так как предыдущая особенность исходит из проекции субъективного содержания, полное и окончательное разделение может произойти только тогда, когда имаго, отразившее себя в объекте, снова присоединится вместе с его значением к субъекту. Это восстановление достигается путем сознательного распознавания спроектированного содержания, то есть признанием „символической ценности“ объекта»[15].

[14] Например, ненависть к прежде любимому человеку.

[15] Jung, «General Aspects of Dream Psychology», CW 8, § 507.

Поэтому, несмотря на то, что изначальное тождество субъекта и объекта является нормальным состоянием, по-видимому, природа сотворила его как результат определенных нарушений в адаптации к внутреннему и/или внешнему миру. Таким образом, более стабильное эго-сознание в человеке, приводящее к более четкой дифференциации между субъектом и объектом, проникает в определенную проекцию. В первую очередь это означает, что что-то в данный момент воспринимается как распознанное внешнее, принадлежащее к собственному внутреннему миру. Но наш разум на сегодняшний день еще достаточно примитивен, что подчеркивает Юнг: «Только определенные функции и области переросли первичное мистическое отождествление с объектом. Первобытный человек имеет минимальный уровень самосознания в сочетании с максимальной привязанностью к объекту; следовательно, объект может совершать на него прямые магические воздействия.... Самосознание развивается постепенно из этого начального состояния личности и идет рука об руку с дифференциацией субъекта и объекта.... Но, как известно, самосознание по-прежнему сильно отстает от наших реальных знаний»[16].

Если точнее, на практике мы можем говорить о проекции, только «когда необходимо растворить личность в уже возникшем объекте», или, другими словами, когда личность начинает подавать тревожные сигналы и оказывать негативное влияние на адаптацию к внешнему миру. В этот момент отождествление внутреннего образа с внешним объектом становится

[16] Ibid.,§ 516. См. также Jung, «The Visions of Zosimos», Alchemical Studies, CW 13,§ 122.

заметным и подлежит сомнению, будь то суждения наши собственные или других людей[17].

Пять стадий в устранении проекции

Процесс осознания проекции проходит через несколько этапов[18]. В качестве примера Юнг ссылается на случай с нигерийским солдатом, который услышал голос, взывающий к нему с дерева, после чего он попытался сбежать из казармы, чтобы попасть туда. При допросе солдат заявил, что все начертившие на этом дереве свое имя время от времени слышали этот голос. Для нас это случай вышеупомянутых архаических отождествлений, так как для солдата дерево и голос были явно тождественны друг другу[19].

Отделение мысленного образа дерева от голоса или дерева-демона (как этнолог может назвать его в данном случае) на самом деле является вторичным явлением, которое соответствует следующему этапу осознания, после того как дифференциация уже имела место. На третьем этапе возникнет необходимость моральной оценки феномена голоса, который будет рассматриваться как проявление злого или доброго духа. Четвертым этапом будет еще один шаг вперед в процессе определения. На данном этапе существование этих духов будет отвергнуто, а произошедшее списано на иллюзию.

---

[17] Jung, «Psychological Types», CW 6, «Definitions»,§ 783.

[18] См. Jung, «The Spirit Mercurius», CW 13,§§ 247ff.

[19] Другими словами, априорный аспект внешнего объекта по-прежнему идентифицируется с образом, предложенным бессознательным.

Следующим, пятым этапом будет размышление о том, как столь всепоглощающий, очень реалистичный и удивительный случай вдруг стал лишь самообманом.

Даже если мы уверены в том, что деревья не говорят человеческим голосом, что никакие духи в деревьях не живут, и даже в том, если смотреть объективно, что солдат не слышал вообще никакого «духа», это восприятие духа тем не менее было феноменом, поднимающим на поверхность его бессознательное, нематериальное существование которого не может отрицаться теми, кто не отрицает существование души в целом. Если мы его не отрицаем, то на настоящий момент мы описали бы дух в дереве как проекцию, которая, однако, подразумевает не иллюзию, а скорее нематериальную действительность высшего порядка. Распознавание того, был ли тот дух добрым или злым, также становится существенным и очень важным. В случае нигерийского солдата наказание зависит от того, желал ли он, говоря нашим языком, подсознательно дезертировать или испытал чувство «духовного призыва» — тот самый вопрос, должны ли наши суды сегодня, внеся необходимые изменения, иметь дело с такой статьей, как «отказ служить по соображениям совести».

Если вы признаете нематериальную действительность голоса, услышанного солдатом, придется заняться расследованием, при каких обстоятельствах возникло это бессознательное проявление. Если невозможно определить условия и окружение, в которых у субъекта произошел выход бессознательного (например, после того как солдат услышал голос, у него появилось желание дезертировать, которое могло быть на самом деле его собственным желанием), тогда внешние «подходящие» объекты нужно рассматривать как возможные причины голоса, и тут круг снова замыкается. С другой стороны, если бы можно было

показать, что дух являлся частью собственной психологии солдата, то моральной задачей становится понимание природы этого выброса бессознательного, под влиянием «доброго» или же «злого» умысла бессознательное субъекта проявилась в его жизни. В данном случае бессознательная попытка убежать может в конце концов оказаться лишенной всякого злого умысла. После успешной интеграции содержимого бессознательного, как нам на сегодня известно, случай зова духа дерева больше не повторился; если же содержимое бессознательного не будет интегрировано, то те же самые или подобные феномены будут проявляться в других ситуациях.

Таким образом, нам известно, что интеграция в современной психологии — поразительный и сложный процесс, в котором вплоть до настоящего времени бессознательная составляющая психики неоднократно называлась сознательным эго и считалась частью индивидуальности. В процессе за этой составляющей закрепились собственные функциональность и эффекты. Значение интеграции на практике иллюстрировано этой китайской сказкой:

> Молодой человек, которого призвали в солдаты, держал путь к месту службы. Однажды ночью, не найдя другого жилья, он заночевал в старом полуразрушенном храме. Как только стемнело, он вдруг заметил ускользающий прочь призрак бледной, жуткой женщины с веревкой в руке. Он тайком последовал за ней и видел, как она проникла в дом бедняка. В доме у кроватки маленького ребенка сидела молодая женщина и заливалась слезами. В основании балки крыши повис призрак, раскачивающий свою веревку

таким образом, что это походило на призыв к повешению. Молодая женщина поддалась, взобралась на стул и готова была повеситься. Солдат ворвался сквозь окно, схватил веревку и предостерег молодую женщину: «Береги хорошенько своего ребенка, жизнь у нас только одна!». На обратном пути в храм призрак женщины появился снова и потребовал свою веревку, но солдат ухватился за его плечо и попытался прогнать прочь. Далее началась борьба. Вдруг солдат случайно задел свой собственный нос кулаком, и из него потекла кровь. «Призраки не могут выдержать зрелище человеческой крови», так что призрак прекращает бой и исчезает. Солдат уходит своей дорогой. Веревка так и осталась на его руке — она вросла в кожу, как кольцо из красной плоти[20].

Согласно убеждению, распространенному в Китае, духи женщин, которые повесились с горя, не вынеся тягот жизни, не могут попасть в царство мертвых, пока не вызовут самоубийство другой женщины; это как раз стало причиной того, почему злой женский дух пытался спровоцировать молодую мать на самоубийство. Известно, что самоубийство может быть заразительным, об этом свидетельствуют случаи массового самоубийства в школах и тюрьмах. Они являются результатом своего рода цепной реакции, для которой веревка призрака — очень подходящий символ. В этой истории поначалу кажется, будто солдат встретился с призраком случайно.

[20] Chinesische Märchen, № 66: «Die Geister der Erhängten» («Призраки повешенных»).

Если, однако, мы учтем факт, что этот молодой человек находился на военной службе, которая означала отказ в течение многих лет от возможности иметь жену и детей, то с психологической точки зрения то, что он столкнулся с плачущей молодой женщиной, — далеко не случайность. Что-то внутри него, конечно, также касалось проблемы смерти. Достаточно интересен факт небрежного удара по собственному носу, который вызвал кровотечение, спугнувшее призрак. Кровь всегда символизирует эмоциональную часть человеческой души. Его эффективное участие и удар против себя победили призрак. Роковая веревка стала непосредственной частью солдата; она буквально интегрировалась в него, не как признак позора, а скорее как знак отличия. То, что было объективной связью деструктивных проявлений, стало частью его самого и, таким образом, привело к устранению деструктивной силы. Злой дух, однако, не был полностью ликвидирован, он только исчез из человеческого поля зрения.

Последний упомянутый факт в точности соответствует опыту, с которым мы знакомы: бессознательное содержимое едва ли когда-либо было полностью интегрировано в субъект. Процесс становится похож на чистку лука — один или более слоев бессознательного комплекса действительно могут быть интегрированы сознанием личности, но не само ядро. Тем не менее оно возвращается в бессознательное в состоянии ожидания и больше не является насущной проблемой. Но все же это решение не дает полного результата, если теперь уже понятное, но бессознательное содержимое остается прикрепленным к обладателю проекции[21]. В этом случае

[21] Jung, «Concerning the Archetypes», CW 9 (1),§§ 121fff.

все содержимое проецируемого образа не станет сознательным. Особенно часто это бывает в случаях с архетипическим содержимым, так как такое содержимое не может быть интегрировано эго-сознанием[22]. Это приводит к возникновению феномена, который может быть охарактеризован как блуждающие проекции: бессознательное содержимое отчасти признается субъективным и, следовательно, отличается от объекта, в котором оно все еще проявляется как проекция, это все еще нераспознанная сторона, однако через какое-то время проекция снова проявляется в бессознательном. Либо она может появиться в другой среде, которая в настоящее время становится новым носителем проекции[23]. Чтобы предотвратить такое обновление проекции, содержание бессознательного необходимо признать психической реальностью, хотя и не как часть субъекта, а скорее как Самостоятельную силу.

Юнг однажды сравнил эго-комплекс с человеком, который плывет на лодке (философские или религиозные идеи, которые стоят за его осознанным мировоззрением) в море бессознательного, чтобы рыбачить. Он должен помнить о том, чтобы не выловить из моря больше рыбы (то есть бессознательного содержимого), чем лодка может выдержать, иначе она может затонуть. Это объясняет, почему люди со слабо выраженным эго часто так отчаянно защищаются против любой способности осознать свои

---

[22] Jung, CW 9 (2), § 44.

[23] Jung, «The Philosophical Tree», CW 13, § 437. Юнг подчеркивает, что желание уместить в сознание архетипическое содержание целиком может быть даже опасным, и лучше относиться к нему «религиозно», как к чему-то автономному.

отрицательные проекции — они не выносят психологических нагрузок и морального давления, которые следуют из такого рода проникновения в суть. Проекция положительных качеств может быть ликвидирована в большинстве случаев с меньшим сопротивлением, но если человек слаб, он улетает и взрывается, как воздушный шарик, покидая твердую почву действительности; он переносит свое бессознательное содержимое и через некоторое время снова впадает в бессознательное состояние[24], поэтому изъятие и интеграция проекции — задача, которая требует в лечении высокой чувствительности со стороны врача. Он должен постоянно спрашивать себя, достаточно ли сильно эго объекта психоанализа, чтобы поддержать интенсивное воздействие на проекцию. Из сказанного выше следует, что человек, видимо, никогда не сможет приспособить архетипическое ядро всех личных комплексов; вот почему по всему миру ходят истории о призраках, в которых призрак после выполнения определенных задач успокаивается и уходит в потусторонний мир. Таким образом, существование призрака продолжается, но сила его воздействия, изнурительная для людей, уходит. Если бы мы могли видеть сквозь наши проекции все штрихи от первого до последнего, наша личность была бы расширена до космических масштабов. Но эту тему мы затронем позже. Норвежская история под названием «Товарищ» иллюстрирует ту же самую проблему что и китайская сказка.

Крестьянский парень, который мечтал о красивой принцессе, отправляется на поиски этого прекрасного создания, имея при себе небольшое

---

24 Jung, CW 9 (2), § 47.

наследство. Проходя перед дверью церкви, он видит труп, замороженный в кусок льда, на который плюет каждый прохожий. Он узнает, что это труп винного торговца, который разбавлял вино водой. Пастор отказался от его похорон по христианскому обряду. Парень чувствует жалость к грешнику и отдает все, что имеет, для его похорон. Затем продолжает свой путь, и тут неизвестный человек присоединяется к нему как «попутчик» и предлагает отвоевать для него прекрасную принцессу, околдованную троллем. После многих сражений, больших сложностей и тяжкого труда, в которых товарищ всегда выступает за героя, принцесса спасена. Год спустя товарищ признается, что он — тот самый торговец разбавленным вином и что все это было его способом благодарности, «но теперь он должен уйти навсегда, потому что колокола небес звонят»[25].

В немецкой версии[26] мертвец — не грешник, он просто настолько беден, что никто не хоронит его. В этой истории герой также жертвует все свои деньги, чтобы похоронить человека. Последний, будучи искушенным в магии, помогает герою найти и освободить принцессу, о которой тот мечтает. В конце он говорит: «Теперь я оставляю тебя и этот мир. Я полагаю, что заплатил тебе свой долг. Пусть твоя жизнь будет доброй и счастливой». После чего также исчезает.

---

[25] Nordische Märchen II, № 7.

[26] «Die verwünschte Prinzessin», Deutsche Märchen seit Grimm I, pp. 237ff.

В этих примерах призрак того, кто умер, приходит из потустороннего мира, чтобы выразить благодарность герою за сострадание покойнику. То, что было ошибочным, искуплено; и, как в китайской сказке, призрак больше никаким образом не проявляется.

Бедный грешник, долг которого оплачивает герой, — в психологическом понимании тот компонент человеческой души, которую Юнг описал как тень, то есть низшую, самую человеческую сторону каждого из нас, которую мы особенно готовы спроецировать и затем «извергнуть». Герой чувствует жалость к нему и берет на себя плату за его вину. Через это действие он получает помощника с магическими способностями на все случаи жизни. Сострадание героя к чужой беде создает эту связь.

Юнг различает два вида проекций: активную и пассивную. Наш пример иллюстрирует пассивную проекцию, то есть акт сочувствия, который служит, чтобы соединить объект (в этом случае мертвеца) тесной связью с субъектом (героем). «Чтобы установить эти отношения, субъект отделяет содержимое, например чувство, от себя и переносит его на объект, оживляя его, и таким образом вовлекает объект в сферу субъекта»[27].

В результате своего глубокого сострадания герой получает магически одаренного товарища в качестве помощника в его личном деле. Следовательно, сострадание в таком виде основывается на сознательной идентичности с другим человеком[28]. Это формирует основу нашего бессознательного коллективизма и также всех сознательных социальных отношений, включая многие

---

[27] Jung, CW 6,§ 784.

[28] Не на идентификации.

их возвышенные формы; в высшей степени для нас это выражается в идеале христианской любви к ближнему. Когда бессознательное тождество действует в отрицательном аспекте, оно заставляет нас наивно и неосмотрительно полагать, что другие думают так же, как мы, и наша реальность является реальностью и для другого человека, таким образом, мы чувствуем себя вправе его «улучшать», то есть применять психологическое насилие. Так происходит активное проецирование. Отрицательный аспект тождества особенно понятен в патологических случаях, как, например, в отношении параноидальных расстройств, где вымышленность того, что собственное субъективное содержимое находится в другом человеке, очевидна. Этот вымысел в то же время — акт суждения, основная цель которого — отделение субъекта от объекта[29]. Если это суждение взято в качестве абсолютно верного, это может привести к полной изоляции субъекта, потому что все сомнения других людей относительно реальности этого суждения отклоняются[30].

Пассивная проекция — то есть бессознательная эмпатия — является частью психологического принципа Эроса и формирует основу всех общественных отношений; активная проекция, с другой стороны, принадлежит сфере Логоса, так как касается акта распознавания или суждения, с помощью которого мы находим различие между нами и объектом (не знающим, что он объект). Оба принципа на практике могут перетекать друг в друга.

---

[29] Например, когда человек считает, что некто «преследует» или «следит» за ним.

[30] Jung, CW 6,§§ 741, 784.

Проекции наших близких на нас самих, несомненно, вредны, они нарушают не только адаптацию людей, от которых исходят; они также существенно затрагивают человека, на которого падает проекция. Проекции родителей на своих детей влияют особенно, дети и молодежь очень поддаются внушению, поскольку их эго-сознание пока еще слабое.

Так как эта ситуация универсальна для всех, она часто отображается в мифах и сказках. В сказке братьев Гримм «Шесть лебедей» ведьма-мачеха накидывает особую одежду на своих пасынков, таким образом превращая их в лебедей. Это вполне можно привести в качестве примера буквальной проекции: мачеха, будучи отрицательно настроенной к детям, не желает видеть их собственную человеческую сущность, а набрасывает на них проекцию чего-то (образ птицы) существующего в ней, а именно ее собственного бессознательного, пренебрегая при этом духовной стороной. Каждый проходит через это в повседневной жизни довольно часто, когда мать, из лени или по другим причинам, пренебрегает своим собственным духовным развитием. Чтобы компенсировать это, она ожидает достижений от своего сына или сыновей и «околдовывает» их во что-то, чуждое их характеру. Сыновьям, возможно, придется добиваться высоких успехов в учебе, чтобы удовлетворить бессознательное ожидание матери, — в упомянутой сказке они становятся птицами, то есть не помнящими родства, дегуманизированными существами духа.

Освобождение заколдованных братьев в сказке происходит, когда любящая сестра (иногда невеста) шьет рубашки из цветков астры для заколдованных и накидывает на них, после чего птицы снова принимают человеческий образ. Это тоже проекция, хотя

и соответствующая объекту, фактически позволяющая ему проявиться в истинном обличье. Многие люди действительно приходят в норму через любовь и понимание другого человека. Учитель или врач, дающий аванс, если можно так выразиться, своему ученику или пациенту в ожидании положительных результатов, часто способствует раскрытию его способностей и талантов. Тут не столь важно, что это проекция; она работает как мост, через который пациент может обрести себя. Именно поэтому феномен обратного переноса столь важен в психотерапии, он не столь агрессивен, как психологическая атака; он несет пациента к цели, как на ковре-самолете. Тем не менее со временем эта проекция естественным образом исчезает, и тогда мы ищем подтверждение, может ли пациент остаться собой без ее помощи. Этим переходным периодом можно управлять, мудро и внимательно относясь к видению обоих сторон.

Всякий раз, когда родителям не удается сохранить свою внутреннюю целостность и реализовать важные составляющие собственной личности, это груз падает на детей в форме проекции и подвергает их опасности. Это отражается даже в народных поговорках, таких как «Дети пастора и теленок мельника редко хорошо заканчивают». Священнослужители вынуждены из-за общественного мнения строже придерживаться христианских правил, чем они могли бы, если бы жили в соответствии со своими истинными личными качествами. В случаях, когда они отождествляются со своей социальной ролью, таким образом подавляя тень, их детям достается нечто вроде заколдованной одежды злой колдуньи. Детей заставляют пережить всю темную сторону, что родители подавили.

С теленком мельника, тем не менее, дело обстоит несколько иначе. В глазах деревенских жителей мельник традиционно считается человеком, который не работает, но становится богатым через техническую уловку: он позволяет воде делать работу за него. Он — первый технократ. Его теленок — то есть его инстинктивное животное начало — естественно, страдает от этого.

В прошлых поколениях, где первым осознавшим проблему стал Фрейд, подавление сексуальных импульсов имело заметный разрушительный эффект. Через это подавление многие отцы и матери либо вынудили своих детей стать чрезмерно раскованными в сексуальных действиях, либо — в случае тех детей, которые подсознательно защищались против этой проекции, — лишили возможности приблизиться к сексуальной стороне жизни, потому что ее образ был исковеркан проекциями их родителей. Эта ситуация отображена во многих мифах, в которых родитель заточает сына или дочь в башню, или стеклянную гору, или стеклянный гроб, или через проклятие превращает его или ее в животное. В семьях проекции играют самую значительную и самую пагубную роль. Но они также играют важную роль во всех других социальных группах, и не последнюю — в политике, где определенные теневые проекции на противника можно показать с обеих сторон почти во всех эмоционально окрашенных конфликтах.

Причина того, что очень сложно прийти к пониманию собственной тени, объясняется тем, что низшие черты личности имеют главным образом эмоциональную природу. Эмоции и аффекты в немалой степени Самостоятельны; они обладают своим сознанием, и управлять ими очень сложно. Проекции наряду с эмоциями изолируют человека от его привычной среды и помещают

в аутоэротическое или аутичное состояние[31]. Если кроме его собственной тени, поддерживающей проекцию, присутствуют составляющие личности, настроенные против сексуальности, или, возможно, еще более глубокий архетипический образ, тогда понимание проекций, в которые они вовлечены, сопровождается почти непреодолимыми трудностями. Набожность отца или матери вне зависимости от религии, например, как теперь считается, скрывается за типичной проекцией отца — или образа матери, и она дает родительским образам совершенно неуместную власть над человеком. Говоря иначе, это вопрос не коллективных религиозных образов и идей, а скорее осовремененных их вариаций, таких как материализм, коммунизм, социализм, фашизм, либерализм, интеллектуализм и так далее, — идей, которыми люди полностью «одержимы» и за которые готовы убить или умереть[32]. «Духовные» убеждения в таком виде сомнительны, тем не менее они сосуществуют и относятся к чисто человеческим соображениям.

Проекция и проецируемое

Архаичная тождественность субъекта и объекта, лежащая в основании феномена проекции, бессознательно сохраняется, как упоминали выше, даже в очень развитых мужчинах и женщинах. В бессознательном не дифференцированы внутренний мир и внешний мир. Только то, что стало содержимым сознательного, трактованным как внутреннее или внешнее явление, или как интроспективно

---

[31] Подробнее см. Jung, CW 9 (2),§§ 17ff.

[32] Jung, «Concerning the Archetypes», CW 9 (1),§§ 120ff.

воспринятое условие, как улучшение эмоции, или как «внешний» случай или объект. Все остальное, что мы не ощущаем, остается, как прежде, недифференцированной частью возникновения жизни. Это объясняет, почему нельзя с полной уверенностью говорить о проецировании, пока не возникает какого-либо расстройства, требующего пересмотра общепринятого восприятия или суждения, возникшего без рефлексии. Такое волнение выражается в сомнении или неуверенности либо в стремлении защитить прежнее суждение нереальным способом — как раз по причине того, что эта вера уже подвергнута разрушению изнутри или снаружи.

Так как создание проекции — бессознательный, ненамеренный процесс, не зависящий от сознательного, тут следует ожидать, что сам процесс представится в производных от бессознательного, таких как сны, фантазии и сказки. Этой стороне мы далее уделим особое внимание, чтобы до сих открытый вопрос о точной причине возникновения проекций стал несколько яснее.

В любом проецировании прежде всего всегда существуют «отправитель» и «получатель». Достаточно интересно то, что мотивация отправителя (лица, от которого исходит магический эффект) является основополагающей частью большинства заблуждений, а еще чаще — мотивация «пораженного», перед которым стоит задача защиты от таких эффектов. Рассмотрим их, потому что это та сторона проекций, которой в настоящее время в терапии редко уделяют достаточно внимания.

Один из старейших символов проекции — атака некими снарядами, особенно магическими стрелами, несущими человеку вред. Самое старое объяснение причины болезни, признанное почти по всему миру, — попадание снаряда, который провоцирует болезнь

объекта либо может принести ему пользу[33]. Считается, что такую атаку применяют божества, духи, демоны, или иные мифические сущности, либо злодеи, она поражает людей, а возможно, и животных, приводя их к болезням. Здесь вспоминается очевидная связь между немецким *Krankheit* (болезнью) и *kränken* (повреждать или ранить)[34]. Вопрос о том, внутри или снаружи находится лучник, посылающий стрелу, мы пока отложим. Лаури Хонко в своей книге «Krankheitsprojektile», представляет богатую коллекцию письменных свидетельств, к которым мы и обратимся[35].

В древнем иудаизме существует идея, что Бог (а также дьявол в Новом Завете) и/или злые люди могут посылать вредоносные стрелы. В Псалме 90 есть строки: «Не убоишься ужасов в ночи, стрелы, летящей днем, язвы, ходящей во мраке, заразы, опустошающей в полдень». Проказа Иова была также вызвана стрелами Яхве: «Стрелы Всемогущего во мне, напоен мой дух их ядом; ужасы Божьи ополчились против меня» (Иов 6:4)[36].

---

33 E. H. Ackerknecht, «Primitive Medicine and Culture Pattern»; а также «Natural Diseases and Rational Treatment in Primitive Medicine». Аккеркнехт справедливо указывает, что примитивный человек имеет многому рациональное объяснение, хотя и связанное с магически-религиозными идеями. См. Ackerknecht, «Problems of Primitive Medicine».

34 По этой причине эскимосы не ругают своих детей, чтобы не подвергать опасности их здоровье через *Krankung* (обида, рана).

35 L. Honko, «Krankheitsprojektile». Хочу поблагодарить доктора Альфреда Риби, порекомендовавшего мне эту книгу.

36 См. также Иов 16:12 и далее и 34:6.

Злонамеренные, вредоносные слова людей также характеризуются как стрелы. Лживые люди, «как лук, напрягают язык свой для лжи, усиливаются на земле неправдою; Язык их — убийственная стрела, говорит коварно» (Иеремия 9:3, 8). Они «напрягли лук свой — язвительное слово, чтобы втайне стрелять в непорочного» (Псалом 63:3–4).

То, что эти цитаты относятся к эмоциональным, клеветническим действиям и что такие действия, как известно из психологической практики, вызваны отрицательными проекциями, достаточно ясно. Как только человек проецирует часть своей тени на другого человека, он подстрекается к такому виду отравляющей речи. Слова (шипы, удары!), поражающие человека, как стрелы, символизируют отрицательный поток энергии, направленной на другого от создателя проекции. Когда кто-либо становится целью отрицательной проекции, он часто испытывает ненависть почти на физическом уровне, подобно ранению от снаряда.

Гораздо сложнее понять стрелы божества или Бога с большой буквы как проекцию, и все же послание стрел, приносящих болезнь или смерть, приписывают божествам весьма часто. В древней ведической литературе бог Рудра шлет стрелы смерти и болезни, как изложено в «Ригведе».

> «Эти хвалебные песни принесите Рудре с натянутым луком, с быстрой стрелой... с острым оружием! Да услышит он нас!
>
> Ведь благодаря [своему] жилью он наблюдает за земным родом, благодаря высшей власти — за небесным... Не поражай болезнью наших потомков!
>
> [Тот] выстрел твой, выпущенный с неба, что кружит над землей, да минует он нас! Тысяча у тебя

целебных средств, о [ты,] прекрасно навевающий [жизнь]! Не повреди нас в продолжении рода!»[37]

Стрелы Рудры могли вызвать лихорадку, кашель, злокачественные опухоли и острую боль! Принимая во внимание, что сегодня все эти болезни считаются физическими, слова «наконечник стрелы» или «острие стрелы» использовались в «Ригведе», чтобы указать причину чисто психических нарушений. Индийское слово «*salya*» означает «наконечник стрелы», «шип», «осколок»; в одном тексте упоминается доктор, удаляющий такого рода объект из тела пациента, он «как судья, который вытаскивает шип несправедливости». Здесь стрела — что-то вроде негативного воздействия, которое привело к болезни из-за неверной оценки ситуации.

Сегодня нам известно, что острые, колющие формы в рисунках пациентов указывают на зло, поражение, разрушительные импульсы, которые мешают становлению личности[38]. Когда мифические стрелы такого рода посылаются божествами (а не злыми людьми), по психологической оценке, эти разрушительные импульсы являются производными от типичного содержимого бессознательного. Копья и наконечники стрел символизируют собой «направление» энергии души, что было выявлено из многочисленных рисунков пациентов[39].

---

[37] Ригведа, 7:46, 1—3. См. также Atharva-Veda, 11:2, 12; и Honko, Krankheitsprojektile.

[38] Jung, «Concerning Mandala Symbolism», CW 9 (1),§§ 696, 705.

[39] Парацельс однажды сказал: «Дух мой, без помощи тела и без меча, способен убить или ранить другого человека только усилием моей воли». S. Seligman, Der böse Blick und Verwandtes, II, p. 423.

В классической мифологии древности можно особо отметить Аполлона и Артемиду, которые посылали смерть и болезни с помощью своих стрел. Таким образом Аполлон послал чуму в армию осаждающих Трою («Илиада» I, 43) за то, что Агамемнон оскорбил одного из жрецов его храма. В римском изложении Аполлон выпускает стрелы болезней вместе с Марсом. Стрелы богов, однако, провоцируют не одни только болезни и смерти, например, внезапная страстная влюбленность также исходит от стрелы бога Эрота (Амур, *Amor*). Такая внезапная влюбленность расценивается как болезнь из-за того, что человек чахнет и томится. В индийской мифологии бог любви Кама вооружен луком и стрелами, а Будда описывает эротические желания как стрелу: «Если эти чувственные удовольствия поработят личность, ее желания и волю, она будет страдать, пронзенная стрелой боли»[40].

Уже во времена поздней античности люди подозревали, что боги могут влиять на эмоции людей. Это предположение в дальнейшем было поддержано астрологической теорией. Так, Сатурн ассоциируется с мрачным складом ума, Марс — с агрессией и активностью, Венера и Купидон — с любовью и сексуальностью; все состояния ума или настроения, охватывающие людей резко и внезапно, спустя некоторое время могут подчинить себе сознательное эго. Образ стрелы символизирует состояние, внезапно «пораженное» настроением или эмоцией, похожими на гром среди ясного неба.

---

[40] Sutta-Nipata, пер. V. Fausboll, p. 146, цит. по: Jung, «Symbols of Transformation», CW 5,§ 437; см. также§§ 438ff. В Ветхом Завете половое влечение сравнивается со стрелой, пронзающей печень (Притчи 7:22–23).

Все эти боги представляют собой некие естественные константы бессознательной психе, исходящие из поведения эмоциональных и образных составляющих личности. Как известно, Юнг назвал эти константы архетипами. Они — первичные структуры, не имеющие образа, которые в подходящей ситуации всегда и везде производят себе подобные мысли, мифические образы, чувства и эмоции в людях, соответствующие инстинктам, тем импульсам к действию, которые характерны для того или иного типа человека. Эти архетипические символы-формы, как в принципе и предполагалось, существуют в видимом материальном или невидимом духовном внешнем мире, но идея о том, что они исходят из внутреннего духовного мира, неизвестного человеку, приходила постепенно в эпоху поздней античности. Это привело к интересной новой концепции личности, которую Изодор, сын гностика Базилида, донес до нас, — что человек или его эго также обладает *prosphyes psyche*, которая «нарастает» на нем и относится к разновидности душ животных, таких как волки, обезьяны, львы.

Она представляют собой силу, совращающую человека на совершение злодеяний против своей воли[41]; с другой стороны, гностик Валентин подозревал, что такие «довески» (*prosartemata*) могут также происходить от вторжения какого-нибудь духа[42]. Этот дух (*pneumata*) искушает человека непристойными желаниями, запутывает, сбивает с толку похотливыми образами, подобно «туману зла». В то время как души животных склонны к проявлению более инстинктивного

[41] Clement of Alexandria, «Stromata», II, 20, 113, pp. 119ff.

[42] Ibid., II, 112 and 114/116. См. также Jung, CW 9 (2),§ 370, n. 32.

аспекта бессознательного, сущности вроде духов и богов вроде как представляют более архетипическое, то есть более тонкое содержимое бессознательного, хотя эти две области во многом совпадают в своей значимости, что неудивительно ввиду тесной связи духа и инстинкта (это мы обсудим ниже).

Ощущение, когда архетип стремительно и интенсивно констеллируется, походит на поражение стрелой, посланной подавляющим нас существом, которое поражает нас и берет над нами власть. В то же самое время мы становимся охваченными фантазиями и визуальными образами, истекающими либо прямо из внутреннего мира (как, например, навязчивая идея) или, что чаще всего, вызванными внешним объектом. Внезапный приступ агрессии и ненависти, к примеру, мы чувствуем исходящим не от Марса, а скорее от «злого противника», который «заслуживает» нашей ненависти (теневая проекция); эротическую страсть — не от Купидона, а от женщины, которая пробуждает эту страсть в человеке (проекция души). В конечном итоге, тем не менее, возникает впечатление, что проекции всегда берут свое начало из архетипов и комплексов бессознательного[43].

Сны могут доказать это еще вернее. Итак, одна женщина видела сон, в котором незнакомка сказала ей: «У вас такие романтичные и мечтательные голубые глаза». Сама незнакомка имела именно такие глаза, в то время как у сновидицы глаза на самом деле серо-зеленые. Исходя из этого напрашивается вывод, что незнакомка из сна проецирует на эго сновидицы качество,

[43] Эта тема также тщательно рассмотрена в C. A. Meier, Projektion, Ubertragung und Subjekt-Objektrelation, pp. 302ff.

которое принадлежит ей самой, а не эго-комплексу сновидицы. Незнакомка из сна — это, должно быть, еще не осознанная часть индивидуальности (комплекс) спящей, о существовании которой она ничего до настоящего времени не знала. При этом, очевидно, эта часть и сама о себе ничего не знает, поэтому проецирует свой собственный образ на эго спящей, вероятно, с намерением заставить эго видеть себя мечтательно-романтичным и таким образом идентифицироваться с комплексом. По-видимому, это происходит в интересах интеграции.

Когда другие люди проецируют положительные или отрицательные качества на нас, это зачастую приводит к некоторой неустойчивости эго. Мы больше не знаем, присущи ли нам в действительности черты великолепия либо уродства или нет, тем более почти всегда есть некий «крючок», на котором висит проекция. Если, кроме того, наши собственные бессознательные комплексы в состоянии набросить проекцию на наше эго, что показывает вышеупомянутое сновидение, это может привести к новому источнику ошибочных суждений эго о себе.

Действительно, иногда кажется, будто потрясающие воображаемые образы так и носятся вокруг, как однажды выразился Демокрит. На его взгляд, внешний мир заполнен не только атомами, но также и одушенными образами, которые он назвал демонами или элементами духа[44]. Эти видения, или *dianoetikai phantasiai*, могут нам вредить либо помогать; они появляются с особой четкостью во снах, но также и летают вокруг нас в течение дня

---

[44] Aetius, I, 7.16, в H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, II, p. 102; также Plutarch, Quaestiones Conviv., III, 10. 2, ibid., p. 103, and Cicero, Epistulae, XV, 16, ibid., p. 111.

как фантазийные образы. Только тонкий дух, говорит Демокрит, может общаться с ними непосредственно, тогда как обычные люди путают эти фантазийные образы с конкретно воспринятыми объектами[45].

Неудивительно, что необходим долгий процесс созревания и хороший опыт самопознания, прежде чем прийти к относительно постоянному осознанию эго и соответствующей, уравновешенной оценке себя. Приписывание психического содержимого воображения другого человека собственному или отклонение его как чужой проекции является основанием не только для критического мышления, но также и для эмоциональной оценки; поэтому этим процессом невозможно управлять только помощью ума.

Субъективный уровень и объективный уровень

Та же самая проблема правильной атрибуции психических элементов возникает в интерпретации образов сновидений, потому что во сне, как и во всем бессознательном в целом, внутреннее и внешнее не разделены. Поэтому мы должны решать в каждом конкретном случае с персонажами и объектами сновидений, расценивать ли их появление во сне как символы бессознательных психических аспектов сновидца, принадлежащих его индивидуальности (интерпретация на субъективном уровне), или как информацию, которая проливает свет навнешние источники влияния и людей (интерпретация на объективном уровне)[46]. В целом здесь можно применить эмпирическое правило, что тем образам персонажей и объектов

[45] Aetius, IV, 10. 4, ibid., p. 111.

[46] Jung, «General Aspects of Dream Psychology», CW 8,§ 510.

сновидения, которые резко отличаются во сне от человека или объекта в реальности, будет проще дать толкование на субъективном уровне, чем тем, которые вроде бы отражают внешние объекты с относительной точностью. Но это правило ни в коем случае не безупречно. Если, например, человеку снится его жена под маской ведьмоподобного монстра, действительно ли это объективное понимание стороны его жены, что до сих пор он не сознавал, или это представляет уродливую сторону его собственной эмоциональной жизни, которую он проецирует на свою жену? В такой ситуации трудно не принимать во внимание суждения других людей при толковании снов. Если они в непосредственной обстановке оценивают жену как злую ведьму, а сновидца как слепца по отношению к ее выходкам, то врач будет склоняться к толкованию сна на объективном уровне. Если, с другой стороны, жена рассматривается как человек в общем, врач, вероятно, предпочтет толкование на субъективном уровне. Если в то же самое время мы держим в голове тот психологический факт, что для каждой проекции всегда есть свой «крючок», мы должны задаться вопросом: образ, который толкуется на объективном уровне, — преувеличение или нет? Преувеличение в большинстве случаев указывает нам на толкование на субъективном уровне[47].

Присутствие или отсутствие преувеличения, однако, зачастую можно определить только посредством эмоциональной оценки, которая в толковании снов требует высокой чувствительности к нюансам и атмосфере[48].

[47] Ibid., § 519. «Но чем это впечатление субъективнее и эмоциональнее, тем больше вероятность того, что имеет место проекция».

[48] Ibid.

Кроме того, важно видеть различие, как подчеркивает Юнг, между качеством или свойством, действительно присутствующим в объекте, и ценностью или значению этого объекта для самого сновидца, то есть энергией, вложенной в оценивание[49]. Это также может произойти, когда другой действительно обладает подобными качествами характера или производит такое впечатление на проектирующего, так он фактически привлекает проекцию непосредственно на себя. Такое особенно вероятно в случае, если переносчик не осознает качества. Оно может повлиять на бессознательное другого, таким образом привлекая его проекцию. Это объясняет, почему проекции так часто притягивают контрпроекции, как нам теперь известно из длительного обсуждения проблемы переноса и обратного переноса в терапии[50].

Если особое качество явно присутствует в другом человеке, необходимо помнить, что внешне воспринятое качество также присутствует в субъекте, являясь частью образа объекта[51]. Это образ, существующий независимо, но все же базируемый на восприятии в целом[52], относительная самостоятельность которого остается бессознательной до тех пор, пока не совпадет с фактическим поведением внешнего объекта[53]. В результате внешний объект или человек, на которого что-то спроецировано, приобретает таким

[49] Ibid.

[50] См. Meier, «Projektion», pp. 302ff.

[51] Jung, «General Aspects o f Dream Psychology», CW 8,§ 521.

[52] Ibid. Юнг указывает в сноске, что ни один образ никогда не является «только извне... его форма в не меньшей степени обусловлена априорным фактором, а именно архетипом».

[53] Относительная автономия комплекса.

образом преувеличенную ценность и в состоянии оказать непосредственное психологическое влияние на нас. Это наиболее четко можно заметить в случаях, когда ментальный образ давно умерших отца или матери продолжает обладать магической силой в отношении детей, потому что имаго объекта (образ родителей) продолжает оставаться активным, как при жизни. Такой способ переоценки внешнего объекта может серьезно повредить развитию жизни человека. Только шаг вперед на пути к самопознанию через разборчивость и индивидуальное разграничение может вывести его из этой ситуации[54].

Внутренний ментальный образ, имаго объекта, должен быть признан внутренним фактором; это единственный путь, которым ценность или энергия, вложенная в образ, может вернуться к человеку, нуждающемуся в ней для дальнейшего развития[55]. Эта морально сложная задача лишает любого относительно сознательного человека желания улучшать других людей и мир вокруг.

Юнг часто утверждал, что если бы всего 3 % того зла, что человек проецирует на ближнего, приходились бы на него самого, было бы все же мудрее заняться этими 3 % в себе, а не 97 % в другом, поскольку, как известно, мы можем что-то изменить только в себе, а в других — почти никогда.

Однако опыт показал, что сны зачастую очень реалистично предупреждают сновидца против внешних

---

[54] Jung, «General Aspects o f Dream Psychology», CW 8, pars.

[55] Ibid.,§ 523. Таким образом, избавление от проекции нужно только для социальной адаптации; нередко этого требуют внутренние побуждения к дальнейшему развитию индивидуума, то есть к индивидуации.

опасностей, так что устойчивое толкование всех снов на субъективном уровне по определению отпадает. Юнг пишет о случае невротического молодого человека, невеста которого появлялась в его снах в очень неоднозначном свете. Выяснилось, что она ведет жизнь проститутки. Сновидец этого даже не подозревал[56]. Было бы нежелательно, для блага сновидца, толковать эти сны только на субъективном уровне, потому что они, очевидно, пытались предупредить его не связываться с реальной женщиной. Конечно, у него также, должно быть, имелась своего рода внутренняя «проститутка»; но при этом очевидна важность того, что он порвал с невестой во внешней действительности. Такой подход оказался верным, поскольку симптомы его истеричности исчезли, как только он разорвал помолвку. Если бы его бессознательное указывало на реализацию на субъективном уровне, то боль не уменьшилась бы после разрыва и возник бы вопрос, где в своей жизни сновидец развращал себя своими собственными чувствами. Понимание того, когда и какие образы сновидений указывают на внутреннюю сторону, а какие на внешнюю — дело тонкое и неоднозначное. Возможно, поэтому стоит вернуться еще раз к некоторому этнологическому материалу, чтобы ближе рассмотреть эти эмпирические аспекты.

Одержимость и утрата души

Вера в так называемые стрелы болезней, о которых шла речь выше, была распространена, согласно Лаури Хонко, повсюду на американском материке (кроме южной Аляски) и особенно на полуострове Бутия, в Мелвилле,

[56] «On the Nature o f Dreams», CW 8,§ 242.

Квебеке, южной Аргентине[57], в Австралии, Меланезии, и Индонезии. Также она получила широкое распространение в Европе и отдельных местах Африки. В Азии, однако, ее почти не было, кроме северной Сибири, Чукотского полуострова и некоторых мест на юге. В ключевых культурах Египта, Ближнего Востока, Индии она когда-то тоже имела место, но постепенно сменилась верой в то, что болезнь вызвана «вторгающимся демоном»; такое же представление доминирует в Африке и Китае. В культурах инков и ацтеков, похоже, вера в стрелы болезней тоже некогда была актуальной. Позже она сменилась верой, что болезнь — это последствие нарушения табу. Везде, где болезнь объясняется как результат вселения в пациента духа, лечение чаще всего состоит в передаче духа или целителю, который изгоняет и уничтожает его, или животному, которое приносится в жертву, как только захватывается духом. В отдельных случаях вселившийся дух может говорить через пациента; таким образом нередко объясняли душевные болезни[58]. Это касается не только злых духов, вызывающих болезнь; божественные откровения и прорицание через духов в шаманских сеансах выражаются таким же способом.

В Библии Иисус излечивает болезни, изгоняя злых духов (Матфей 8:16, 10:8; Марк 1:34, 39, 5:8–10; Лука 6:18), и эта процедура была известна во всей Европе с самых ранних времен. Церемония исцеления в таких случаях заключается в вытеснении злых духов; институт экзорцистов и по сей день существует в католической церкви[59].

---

[57] Honko, «Krankheitsprojektile», pp. 75ff.

[58] Ср. исчерпывающую трактовку в T. K. Oesterreich, «Die Besessenheit».

[59] A. Rodewyk, Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum, passim.

С психологической точки зрения ясно, что во всех этих случаях «дух» считается не принадлежащим личности страдальца. Он относится к «объективному» внешнему миру, который существует в реальности, виден ли он нам или нет, как и «добрые» духи, проявляющиеся через откровения в видениях, снах или шаманских сеансах.

Другая, диаметрально противоположная концепция также широко распространена. Согласно ей, «душа», субстанция, необходимая для жизни и здоровья человеческого существа, теряется: имеет место феномен «утраты души»[60]. Душа может быть потеряна во сне при внезапном пробуждении от испуга или чихания, но чаще всего — будучи украденной злым духом. Прежде всего, есть страх, что кто-то уже умерший может взять душу человека, близкого к миру мертвых. В таких случаях пациент безнадежно заболевает и его болезнь прогрессирует до тех пор, пока кто-нибудь знающий как исцелить не находит его потерянную душу вовремя и возвращает ее законному владельцу. Такое понимание болезни является доминирующим в арктических и подарктических шаманских культурах, а также обнаружено в некоторых местах Америки, Африки, Индонезии и Океании. Существуют доказательства такого подхода и в Европе[61].

И «утрата души», и «вселившийся дух» могут также наблюдаться сегодня как психологические явления в повседневности окружающих нас людей. «Утрата души» проявляется в форме внезапной апатии

60 Honko, «Krankheitsprojektile», pp. 27ff.

61 Ibid., p. 29.

и безразличия; из жизни уходит радость и инициатива, человек чувствует себя пустым, все кажется лишенным смысла[62]. Тщательное исследование, в особенности сновидений, покажет, что значительная часть психической энергии вытекла в бессознательное и оказалась вне сферы влияния эго. Этот объем энергии, как правило, поглощается комплексом бессознательного, который, таким образом, становится сильно заряженным (соответствует вере, что душа украдена духом или призраком умершего человека — то есть комплексом). Если человек достаточно долгое время находится в таком состоянии, в большинстве случаев комплекс, который был активизирован привлеченной к нему энергией, проявляется в сознании; и тут появляется новый и активный интерес к жизни, интерес, определяющий направление, отличающееся от предыдущего. За большинством эндогенных депрессий и периодом застоя личности можно наблюдать навязчивые желания некого вида (власти, любви, принуждения к развитию, агрессии и тому подобных), которые подавленный пациент, однако, не может по ряду причин признать и реализовать; в этом отношении он походит на лису из басни, считающую виноград слишком кислым.

«Вселившийся дух» с точки зрения психологии представляет собой другую картину. В данном случае актуален вопрос внезапных психических изменений в личности, вызванных Самостоятельным комплексом, совершившим прорыв из бессознательного. Хотя кажется, что такой выброс в индивидуальность происходит внезапно, однако довольно часто его можно распознать заблаговременно

---

[62] Jung, «Concerning Rebirth», CW 9 (1),§ 213.

при помощи снов и фантазий пациента[63], пока он еще не достиг порога осознания.

Обе эти старые идеи «утраты души» и «вселения духа», подобно идее «стрелы», тесно переплетаются с феноменом проекций. До такой степени, что когда часть личности переносится или перемещается на внешний объект при проецировании, это в то же самое время является утратой души. Влюбленные, например, часто испытывают чувство вялости и нездоровья, когда отделены от объекта их любви; их душа — там, где возлюбленный, и по-настоящему живыми они чувствуют себя только тогда, когда они рядом с ним или с ней. Таким способом возможно даже спроецировать свой разум. Согласно дошедшим до нас сведениям, ученик Сократа по имени Аристид мог прекрасно философствовать, когда сжимал в руке край мантии Сократа, но когда тот был вдали он него, его дар философской дискуссии исчезал бесследно[64].

Случай с вселением духа походит на поражение стрелой или молнией[65], и, действительно, внезапные проекции часто описываются именно так. Об этом, например, писал Шарль Бодлер:

Ревела улица, гремя со всех сторон.
В глубоком трауре, стан тонкий изгибая,
Вдруг мимо женщина прошла, едва качая
Рукою пышною край платья и фестон,

---

[63] Такого рода комплекс, еще не всплывший на поверхность, можно выявить с помощью ассоциативного теста.

[64] Диалог, приписываемый Платону, «Алкивиад Великий».

[65] О сравнении молний со стрелами бога ср. Honko, «Krankheitsprojektile», p. 66.

С осанкой гордою, с ногами древних статуй...
Безумно скорчившись, я пил в ее зрачках,
Как бурю грозную в багровых облаках,
Блаженство дивных чар, желаний яд проклятый!

Блистанье молнии... и снова мрак ночной!
Взор Красоты, на миг мелькнувшей мне случайно!
Быть может, в вечности мы свидимся с тобой;

Быть может, никогда! и вот осталось тайной,
Куда исчезла ты в безмолвье темноты.
Тебя любил бы я — и это знала ты![66]

Молния символизирует внезапную страсть, вне зависимости от того, благотворна ли она или болезненна.

Причиной таких внезапных приступов может быть не только любовь. Например, случается, что один из членов некой группы неожиданно, будто ему «дьявол помутил рассудок», начинает нести всякую болезненная бессмыслицу, которой позже, успокоившись, сам удивляется. В этом случае может быть так, что его собственная теневая сторона действовала как крючок и привлекла отрицательные проекции других или кого-то одного, и он вдруг стал «черной овцой» или мишенью для всех шуток, что означает, что внезапно высвобожденные тени овладели личностью и отстранили ее эго, вовлекая в коллективную игру. Как только личность отделяется от группы или от человека, оказывающих отрицательное влияние, все встает на свои места, и человек как будто просыпается

[66] «Прохожей». Ш. Бодлер. Цветы зла. Перевод Эллиса.

от дурного сна. В случае сильной любовной проекции (то есть проекции внутренних образов анимы или анимуса партнера) иногда имеет место двойной процесс, и человек испытывает обе его стороны как поражение стрелой (вторжение комплекса) или как утрату души в форме чрезвычайной зависимости от присутствия другого. Внутри себя человек чувствует буйство страстей и фантазий и в то же самое время ощущение, будто собственная жизнь утекла к другому, во внешний мир. Это объясняет один любопытный миф, который до сих пор не нашел объяснения. По большей части мы предполагаем, что, когда человек влюбляется в женщину в результате внезапного проецирования души, он рассматривает как отправителя стрелы любви именно ее, а не бога Амура. В древности, однако, человек чувствовал, что поражен богом Эротом или *mater saeva cupidinum*, то есть Венерой. Вспышка или вторжение страсти ощущается как нечто внутреннее, в то время как потерянный фрагмент души рассматривают как нечто отдельное, приложенное к другой личности.

Когда архетипический конструкт дремлет в бессознательном, его можно распознать. Но когда он активируется, то нередко проявляется двояко: с одной стороны, как переживаемая внутренне вспышка эмоций и страстей, а с другой — как пленительный образ, который воспринимается как принадлежащий некоему внешнему объекту. Тем не менее такая двойственность — случай особый и наблюдается далеко не всегда. Психические силы часто переживаются как исключительно внутренний образ. В этом случае удвоения, то есть проекции образа на внешний объект, не происходит, и образ воспринимается сам по себе. Примером могут послужить видения,

которые донесла до нас история[67]. Так, христианский визионер, впав в транс и увидев незнакомца, который врачует его, решит, что это Христос. Подобные видения часто ассоциируются с ощущением удара светового луча и охваченности пламенем, причиняющим немалые страдания[68]. Это напоминает вышеописанную идею стрел страсти. Монахиня Марина де Эскобар рассказывала о видении, сопровождавшем ее почечные колики. Она увидела ужасного дьявола, который приблизился к ней, поднял пыль в ее комнате и заставил ее проглотить эту пыль. Затем он подложил ей под спину противень с горящими углями. Из пыли и углей в ее теле образовались пять небольших камней, которые мучили ее долгие месяцы, пока наконец не вышли наружу[69]. Здесь мы снова видим параллель со стрелами болезни.

Мало кто из истинно верующих христиан сочтет подобные видения исходящими изнутри, от субъекта, или проекциями психического содержания. Тем не менее этот феномен, вне всякого сомнения, относится именно к ним.

Пожалуй, Фрейд отчасти прав, утверждая, что феномен проекции на внешние объекты связан с направленностью нашего внимания в основном вовне, при том что внутренние процессы мы склонны упускать из виду. Интровертные и самоуглубленные личности способны

---

[67] Ср., например, E. Benz, «Die Vision», pp. 23ff. Многие подобные видения являются визуализацией содержимого сознания, а не спонтанными продуктами бессознательного, или же могут иметь бессознательную основу, переработанную сознанием. Jung, CW 9 (1),§ 130, n. 19.

[68] Benz, «Die Vision», pp. 23ff.

[69] Ibid., p. 31.

воспринимать образы из бессознательного напрямую, без необходимости проецировать их вовне. Стоит заметить, что такие люди по своей природе склонны воспринимать эндопсихические феномены как нечто вполне реальное. В истории западной культуры вплоть до эпохи Просвещения подобные явления считались объективно существующими, но по большей части воспринимались не как нечто субъективное, а как проявления «потустороннего», «духовного мира» или «метафизической религиозной» сферы незримой, транссубъективной реальности. Среди современных глубинных психологов некоторые (только некоторые!) понемногу начинают относить эти явления к эндопсихическим, то есть коренящимся в бессознательной психе человека. Даже в наши дни такая позиция далеко не общепринята, чему примером — эссе пастора Фридриха Юсселя, в котором он рассказывает, как проводил обряд экзорцизма[70]. Для Юсселя самоочевидно, что злые духи, которых он изгнал из одержимой девушки, не были частью ее собственной психе. Его эссе опубликовано сразу после статьи психолога Вульфа Вуннеберга, в которой автор столь же уверенно утверждает, что демоны — это комплексы, «отколовшиеся части психе, вытесненные из сознания»[71].

---

[70] См. G. Zacharias, ed., «Das Böse», pp. 104ff.

[71] «Concerning Possession», ibid., pp. 112ff. В работе «Die dämonische Besessenheit» Родевик предпринимает попытку диагностически разграничить одержимость дьяволом и психогенные расстройства. Однако его доводы звучат, мягко говоря, чересчур осторожно и не очень убедительно. Очевидно, что в случае одержимости пациент должен пребывать в контексте католического вероучения. Известно, что сознательный культурный контекст влияет на проявление

Ввиду подобных разногласий имеет смысл вернуться немного назад и обратить внимание на некоторые подробности исторического контекста, которые, возможно, прольют свет на ситуацию.

комплексов. Подробнее см. J. de Tonquédec, «Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques». Здесь тоже говорится о том, что пациент должен иметь католический бэкграунд со всеми его особенностями. Некоторые «признаки», отличающие сатанинское вмешательство от психического расстройства, кажутся мне, как постороннему, неубедительными (например, необычайная физическа сила одержимого; такое часто встречается при шизофрении). Более взвешенное мнение представлено в W. Kasper and K. Lehmann, «Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen».



УСТРАНЕНИЕ ПРОЕКЦИЙ В РЕЛИГИОЗНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ

Боги обращаются к человеку

Пять стадий устранения проекций, описанные в предыдущей главе, можно проследить не только на отдельных примерах. Они красной нитью проходят через всю историю духовного развития нашей культуры. Следуя этой нити, можно увидеть общую причину многих значительных исторических конфликтов — люди, чьи религиозные идеи относятся к разным стадиям развития, оказываются неспособны к взаимопониманию. Сегодня одним из примеров такой эмоционально перегруженной проблемы является дискуссия между теологами и представителями глубинной психологии. Последние зачастую видят в определенных религиозных образах и идеях проекции (такой подход в целом характерен для фрейдистов и частично для юнгианцев). С другой стороны, теологи приписывают «метафизическую» реальность объектам своего поклонения и не готовы принять определение религиозных образов и идей как «всего лишь» проекций. Однако у этой сегодняшней проблемы глубокие исторические корни. Поэтому я предлагаю начать с краткого обзора, в котором я ограничусь рассмотрением античности и средневековья. Как мне кажется, наш взгляд на эти эпохи способен

лучше ухватить перспективу, чем взгляд на современные, слишком близкие для нас события[1].

В античном греческом мире, в период, предшествовавший появлению относительно достоверных источников, преобладали — как и везде на подобной стадии — изначальные мистические условия архаической идентичности. При этих условиях внутренние психические факторы оказываются недифференцированны по отношению к факторам внешним, природным. Весь мир был населен демонами и духами. Другими словами, отдельные компоненты человеческой души (*psyche*) были по большей части неотрефлексированны и воспринимались как часть природы, в которой человек противостоял им как частям объективного «мира»[2]. Столкновение с этими факторами означало осуществление магических действий или было результатом магии, полезной или вредоносной.

Примерно начиная с появления исторических записей мы можем различить следующую стадию, на которой природные объекты частично дифференцируются от одушевляющих их мистических существ. Посейдон и Нерей с его племенем, конечно, владычествуют над морем, но они более не идентичны ему. Дриады и нимфы живут на деревьях и в полях, высшие боги обитают на Олимпе или в глубинах земли. Но хотя их воля и раскрывается в жужжании дельфийских пчел и в шелесте додонских дубов, сами они обладают своим

---

[1]. К сожалению, я не могу здесь остановиться на крайне важной теме исламской герменевтики. Я отсылаю читателя к обзору А. Корбена «Herméneutique spirituelle comparée».

[2] Ср. Jung, «The Archetypes and The Collective Unconscious», CW 9 (I),§ 7.

собственным существованием. Даже этические оценки (характерные для третьей стадии) уже начинают находить себе место. Люди начинают судить о деяниях богов и позволять себе моральную критику. Естественно, это справедливо только по отношению к узкому кругу просвещенных; массы же остаются верны старым верованиям.

С началом натуральной философии досократиков происходит коренное изменение в мифически-религиозной картине мира просвещенных эллинов. Божественное теперь ищется в мировом принципе (*arche*), который представлялся в виде вещества (вода, огонь, воздух и т. д.) или как абстрактный духовный принцип (в форме чисел), как бесконечность, как психический вихрь, или как *das Sein an sich* (бытие-в-себе).

Боги, почитавшиеся до сих пор, теперь трактуются как этот новый мировой принцип или как нечто существующее наряду с ним (у Платона), или же их существование вообще отрицается. Такое рационалистическое отношение становится все более общепринятым с появлением софистов. Своей кульминации оно достигает в учении Эвмероса, который видел в богах всего лишь исторических персонажей, обожествленных после смерти.

Юнг объяснил, что изначальное появление определенного рационализма в греческой натуральной философии психологически означает интенсивное подчеркивание человеческого сознания, стремящегося утвердить себя в противостоянии безграничности и растворению мифическому состоянию психики. При тщательном рассмотрении оказывается, что «я интерпретирую», «я истолковываю», «я понимаю» — это всего-навсего апотропаизм, заклинание от злых духов. Заклинательный, «талисманный» характер характерен для любого познания; знание есть магическая сила, необходимая нам для защиты

от неизвестности неведомого. Люди чувствуют себя уютнее в «объясненном» мире.

Идеи и взгляды первых натуральных философов сегодня, конечно, тоже кажутся нам мистическими проекциями; но в те времена они слыли новой истиной, а боги предшествующего века подвергались усиленной критике. Ксенофан Колофонский (вторая половина VI века до н. э.) сердито замечает: «Гомер и Гесиод приписали богам все то, что среди людей означает позор и бесчестье: воровство, прелюбодеяние, взаимное предательство. Смертные воображают, будто боги рождены, а их вид и голос подобны нашим»[3]. Его младший современник, Теаген из Регия, пытается спасти «старые истины», рассматривая их «аллегорически» (сегодня мы сказали бы «символически»), и пробует перевести старые мифы на новый философский язык. Так он фактически становится отцом герменевтики[4]. Согласно Теагену, боги — это или символы материальных объектов (к примеру, Аполлон, Гелиос, Гефест обозначают огонь, Гера — воздух, и т. д.), или же они обозначают физические свойства и состояния людей (и в этом — начало пятой стадии): Афина символизирует понимание, Арес — безумную страсть, Афродита — плотские желания, Гермес — рассудок. Но все эти состояния разума (которые мы сегодня рассматриваем как эндопсихические), все еще понимаются как «внешние», то есть объективно существующие силы. Воздух, согласно Филодемосу, есть всепроникающая способность мысли,

---

[3]. Дильс, «Die Fragmente der Vorsokratiker», фрагмент 14.

[4] Ср. Порфирий, Схолии к Илиаде, V. 67 (цит. по W. Capelle, Die Vorsokratiker, p. 53). Античная и средневековая герменевтика будет вкратце рассмотрена ниже. По поводу современной философской герменевтики см. E. Palmer, Hermeneutics.

«которая может быть также названа Зевсом»[5]. Платон высмеивает эти попытки интерпретации как «софизмы»[6], тогда как Аристотель пытается заменить такие полумифические идеи более точными философскими концепциями[7]. Демокрит (ок. 470–460 до н. э.) пошел еще дальше, рассматривая старых богов как конкретные «образы», которые проистекают из эфира, «огня небес», и пронизывают весь мир[8]. Предметы, растения, животные, говорит он, тоже могут испускать такие образы. Подобные образы затем часто притягивают к себе зеркальные отображения, происходящие из психических движений, мыслей, страстей и характерных человеческих свойств, вторгаются в наши сны и таким образом влияют на нас[9]. Их влияние может быть благотворно или зловредно[10]. Завистливый человек может рассылать образы, наполненные его завистью, нанося этим ущерб, физический и психический, другим людям[11]. (Здесь мы снова встречаемся с проективной этиологией болезней!) Позитивные образы приносят поэтическое вдохновение. В конечном счете, образы богов — это «символы», или говорящие образы, производимые из живого творческого мира[12].

---

[5] Фрагмент 3, в Capelle, «Die Vorsokratiker», p. 311.

[6] «Федр», 60 b.

[7] «Метафизика», IV, 4 1091 b, в Capelle, Die Vorsokratiker, p. 49.

[8] Цицерон, «О природе богов», I, 29. Эти «образы» воспринимались как нечто конкретное, как следует из предположения Демокрита об осеннем листопаде, «сбивающем их с пути».

[9] Фрагмент 81, Плутарх, «Symposium», VIII, 10, 2.

[10] Там же.

[11] Фрагмент 166, Секст Эмпирик, IX, 19.

[12] Capelle, «Die Vorsokratiker», pp. 465, 469, 420.

Поскольку эти интерпретации не проводят четкой границы между материальной и психической мировыми субстанциями, они частично восстанавливают первую стадию архаической идентичности, параллельно с проявлением пятой стадии. Это, видимо, соответствует всеобщему психологическому закону: *установление новой истины показывает, что предыдущие концепции были лишь «проекциями», и пытается вписать их в психический внутренний мир, в то же самое время провозглашая новый миф, который теперь слывет окончательно открытой «абсолютной» истиной*. Новая точка зрения, проглядывающая кое-где в натуральной философии досократиков и наиболее четко сформулированная Демокритом, становится главной доминантой в формулировке стоиков. Зенон из Кития (ок. 336—264 до н. э.), основатель школы стоиков, толкует греческих богов как физические факты или психологические силы; так, например, Диоскуры символизируют верность слову и благородные порывы[13], бог Эрот — жгучий «пафос» (аффекты, эмоции и т. д.)[14]. Клеанф из Асса (ок. 331—233 до н. э.) идет еще дальше, и предлагает подобное толкование и для законченных мифологических сюжетов — например, для сказания о Геракле. Боги, говорит он, есть *rationes informatae в hominum animis* (врожденно сформированные понятия или отпечатки в душе человека), мифические схемы или «святые обозначения» космической мистерии[15].

---

[13] Фрагмент 168—170.

[14] Фрагмент 121.

[15] Cornutus, cap. 31

Стоик Хризипп интерпретирует Ареса[16] как гневное и агрессивное начало в человеке[17], Афину — как рассудок, мысль, и т. д. Все боги рассматриваются как *logoi spermatikoi*, изначальные творческие идеи в божественном духе, пронизывающие все мироздание[18].

Несмотря на такие интерпретации мифов и фигур богов, стоики способствовали значительным культурным достижениям, поскольку сумели связать старые мифы с новым религиозным сознанием своего времени, избежав их рационалистического обесценивания. Таким образом стоики заложили краеугольный камень, на котором был воздвигнут религиозный синкретизм поздней анитчности. Они разработали комплексные концепции, позволившие воспринять разноплеменных богов путем *tertium comparationis* (третий элемент сравнения) — так, например, фигуры, подобные Афродите, могут быть сопоставлены с вавилонской Астартой и египетской Изидой.

Четвертая стадия, объяснившая доселе принимаемую на веру реальность как несуществующую, может быть описана как стадия апотропаической (талисманной, заклинательной, отгоняющей злые чары) рефлексии. По контрасту с ней, пятая стадия интерпретации представляет собой акт ассимиляции посредством рефлексии, когда психическая энергия проецированного содержания течет обратно в человека и повышает уровень его сознания, как это было впервые достигнуто в стоической интерпретации мифов.

---

[16] Эпифаний, «Adversus Haereses», III, 2.9 = Fragment 538.

[17] Fragment 1094 (Плутарх).

[18] Fragment 1027.

Аллегория в гностицизме и раннем христианстве

Тот же дух символической интерпретации мифов продолжает жить в гностицизме. Мост от стоиков к христианскому гностицизму был создан в библейских толкованиях Аристобула из Нумения и — прежде всего — Филона Александрийского (ок. 20 г. до н. э. — 45 г. н. э.), чьи работы оказали решающее влияние на аллегорические толкования отцов Церкви[19]. Филон и его последователи не только «расчистили» весь греко-римский Олимп; они пошли дальше, трактуя мифологические мотивы Ветхого Завета как *typoi* (прообразы).

Хотя понятие «аллегория» появилось где-то в I веке до н. э., Платон часто применяет понятие *hyponoia* (глубинная мысль)[20], использованное позже Плутархом, Климентом Александрийским и Оригеном. Следуя четко определенной (так называемой «диэретической») процедуре, отдельные тексты Ветхого Завета, отталкиваясь от конкретного предложения, относятся к «другому» набору фактов. Отношение между текстом писания и этим «другим» было названо *symbolon*[21]. Некоторые

---

[19] Гностик Юстин также толкует некоторые греческие мифы в связи с образами Ветхого Завета. Ср. Ипполит, «Elenchos», цит. по H. Leisegang, «Die Gnosis», p. 176: «Так Юстин берет миф, упомянутый Геродотом, с помощью символического толкования возводит его до уровня философской спекуляции, и создает интеллектуальное однородное пространство между этим мифом и Ветхим Заветом». (Юстин толковал миф о Геракле).

[20] J. Christiansen, «Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philo von Alexandrien», pp. 9f, 13.

[21] Там же, p. 51.

из своих толкований Платон подтверждает тем, что Бог сообщил их непосредственно его душе[22], другие же — логической согласованностью, вытекающей из сопоставления образов[23]. Обычно использовался метод *tertium comparationis*, оперирующий объектами из мира души или платоновских идей[24]. Два мира, сводимые при этом вместе, — это тело и душа, или физический мир и мир идей. Посредством этого метода интерпретации известное число мифов, понимаемых до тех пор как конкретные описания внешнего мира, были обращены в мир психического, хотя они все еще никоим образом не рассматривались как принадлежащие субъекту, но скорее понимались как связанные с мировой душой, чье бытие «несубъектно».

С появлением христианства произошло нечто абсолютно беспрецедентное, положившее конец развитию старой герменевтики и в тоже самое время породившее новый этап: доктрину исторически существовавшей фигуры Христа. Как если бы все мифические небеса, наполненные богами, спустились вниз в одно человеческое существо, а вся гностическая Плерома, предвечная мифическая вселенная, воплотилась бы на земле. Все это сконцентрировалось в одном человеке, Христе, и приняло в нем историческую форму. Христос облекся во все предшествующие образы и ассимилировал их в своем собственном образе. «*Figuris vestitur typos*

---

[22] Там же, p. 91.

[23] Там же, p. 51ff.

[24] Там же, p. 133. В ходе этой процедуры выявляется синтетическая функция Логоса (p. 145). Христиансен говорит, что в аллегории задействованы два принципа (p. 137), объединенные через идею.

portat... thesaurus eius absconditus et vilis est, ubi autem aperitur mirum visu» («В фигуры облечен, прообразы несет. <...> сокровища его сокрыты и малы, но там где раскрываются они — их вид чудесен»)[25]. И еще: «Сколь тяжко для созданий бремя прообразов его (Христовой) славы, и потому освободил Он их от тех прообразов, так точно как освободил утробу, которая Его несла»[26]. Развитие рационального эго-сознания, происходившее в предшествующие века, было тем самым преодолено и компенсировано новым мифом. Но в Христе весь изначальный мифический мир принял вещественную форму и определение, и этому новому мифу предстояло преобладать в нашем духовном мире почти две тысячи лет.

Однако уже вскоре проблема интерпретации мифа приобрела новую форму в противоборстве Отцов Церкви и греческого духа языческой античности. Особенно поучительный пример — это полемика Оригена против Цельса, неоплатоника, отстаивавшего язычество. Примерно в 178 году н. э. Цельс выступил против христианства, защищая традиционную философскую культуру поздней античности. Христианство он рассматривал как нечто разрушительное и революционное и обосновывал это, опираясь на свой оригинальный взгляд на философию истории[27]. Истина (его работа была озаглавлена «*Alethes logos*» — «Истинный Логос») старой культуры, в защиту которой он выступил, основана, с одной стороны,

---

[25] Ефрем Сирин (ум. 373), «Hymni et sermones», II, col. 770 («Hymnus de resurrectione Christi», XXI, 6). Ср. Jung, CW 9 (2),§ 216.

[26] Ефрем Сирин, «Hymni et Sermones», p. 802. Ср. «Jung, Mysterium Coniunctionis», CW 14,§ 29

[27] C. Andresen, «Logos und Nomos», особенно pp. 144ff.

на традиционной практике и обычаях (*nomos*), а с другой, на смысле такой традиции (*logos*). Цельс утверждает, что скрытый, божественный смысл раскрывается по ходу истории[28]. Истинное происхождение всякой культорной традиции заложено «божественно вдохновленными поэтами, мудрецами и философами прошлого». Вдохновленные божественным духом, они вещали истину в загадочных образах. Образы эти необъяснимы рационально (то есть с помощью философского духа), но интеллект помогает философу достичь высот, с которых боги взирают вниз, — высот царства вечных идей, и именно там философ сможет найти истинные смыслы наполненных образами изречений древних мудрецов. Даже зооморфные боги египтян, символические обряды и идеи мистерий, мифы всех народов — все они являются выраженим этих «вечных идей»[29]. К примеру, перебранка Зевса и Геры, в ходе которой Зевс связал свою жену («Илиада» 1, 590 и дальше), была, согласно Цельсу, указанием на то, как Бог «связывает вместе всю материю упорядоченным образом» в начале мира[30]. Посредством такой аллегорической интерпретации все многочисленные и разнообразные божественные персонажи, мифы, инициации и прочие церемонии мистерий могут быть соотнесены со стоящим за ними всеми скрытым единством. Этот метод, как пишет Андресен, «как линза, собирает воедино множество расходящихся лучей

[28] Как очень убедительно показывает Андресен (там же, р. 141), доктрина Логоса у Цельса представляет собой «интересную попытку религиозной интерпретации истории нехристианским мыслителем».

[29] Там же, рр. 141

[30] Там же, рр. 142.

исторической традиции»[31]. Именно через мудрецов, поэтов и философов прошлого сам божественный Логос истории раскрывает рациональное содержание своего громадного арсенала мистических идей и образов[32]. С помощью аллегории Цельс пытается примирить непоколебимую верность традиции и потребность в философском рационализме. «Это преобразует старое в вечно новое, а слова и писания превращает в носителей творческого духа... с помощью этого Логос истории раскрывается как нескончаемая метаморфоза духа»[33].

Typoi (прообразы) у Оригена и раннее средневековье

Хотя Ориген и приложил немалые усилия в «Contra Celsum» (написано ок. 248 г. н. э.), чтобы опровергнуть эти взгляды, его отношение к аллегории на самом деле очень похоже на отношение самого Цельса. Для обоснования своих интерпретаций Ориген опирается в большой степени на апостола Павла (Гал. 4:21), но метод его (в отличие от содержания) во всех отношениях напоминает метод его языческого оппонента[34]. Он подчеркивает тот факт, что обе традиции — и греческая, и иудеохристианская — включают много элементов, которые не могут быть доказаны как исторические факты. Те, кто не придает большого значения подобным сказкам и при этом не хочет кривить душой, способны

---

[31] Там же.

[32] Там же, pp. 143.

[33] Цит. там же, pp. 145

[34] H. de Lubac, «Exegese medievale», II, p. 373.

сами решить — в какие-то части предания они могут попросту верить, другие они должны интерпретировать аллегорически, исследуя мотивы авторов, а третьи следует считать недостоверными и записанными исключительно ради определенных людей[35]. Ориген неоднократно указывает на различие этих трех видов текста: конкретных исторических описаний, аллегорических притч и пустых россказней[36]. Что касается первых двух жанров, говорит он, должен быть принят во внимание уровень образования слушателя: в то время как необразованный человек понимает все буквально, образованный человек старается постоянно совершенствовать свое понимание «глубинного смысла»[37]. Именно по этой причине есть три степени понимания Писания. Наивысшим является «слово мудрости» (*sophia*), вторым — «слово знания» (*theoria*), а третьим — «вера» (*pistis*)[38]. Многие символы в Ветхом и Новом Заветах, например распахнутое небо (Иезекииль) или появления Святого Духа в образе голубя, в соответствии с Оригеном можно интерпретировать только в символической форме. Он ссылается на тот факт, что многие люди имели пророческие видения в своих снах, и подозревает, что нечто подобное может случиться и в состоянии бодрствования: «И разве можем мы

---

[35] Gegen Celsus, I, 42, пер. P. Koetschau, Part I, p. 57. Остается спорным, что конкретно имелось под «недостоверными пустыми россказнями». Ср. II, 58; IV, 49 и 50.

[36] Ср. там же, IV, 39; и IV, 49.

[37] Ср. там же, I, 42, 43; и IV, 15.

[38] Там же, III, 46. Ср. также F. H. Kettler, Der ursprungliche Sinn der Dogmatik des Origenes.

исключить, что та же сила, что влияет на душу во сне, может также наяву сообщать посредством (второго) взгляда такие знания, которые будут полезны для того, кто их получает, или же для людей, которые впоследствии услышат об этом?»[39]. Существует, думал он, определенное «всеобщее божественное знание, прийти к которому могут лишь облеченные благословением»; из этого знания и проистекает аллегорическое понимание Писания[40].

Если мы думаем об этих попытках толкования с нашей современной психологической точки зрения, то сразу заметно, что источник истинного инсайта для Оригена, как и для многих его современников, перемещается в метафизический мир, который понимается как мир платонических идей или же непосредственно как божественность — в отличие от «пустых россказней», порожденных исключительно субъективными намерениями автора. Это метафизическая реальность также понималась Оригеном как своего рода «тонкое тело», пронизывающее весь мир. Многие из чудес, описанных в Священном Писании, имели место только в этой сфере психической реальности, населяющей «тонкое тело», а не в конкретном «здесь и сейчас»[41]. «Иисус явился именно в пространстве между сотворенными и нетварными вещами». Особое достоинство христианских свидетельств, в отличие от языческих, заключается не в отличии

---

[39] «Contra Celsum», I, 46–48.

[40] Там же, I, 48. Ср. также II, 69; III, 35.

[41] Там же, I, 48, особенно «Contra Celsum», II, 48, где Ориген характеризует эту вторую реальность как психическую. Ср. также концепцию Оригена по вопросу о телесном воскрешении Христа, там же, II, 60.

их формы[42], а в более высоком нравственном эффекте, порожденном Христом и проявившемся в образе жизни, которому следовал Иисус и многие из его последователей, а также в чудесах исцеления, особенно исцеления психических недугов[43].

По словам Оригена, однако, единственным правильным толкователем аллегорических разделов Священного Писания является «пневматический человек», вдохновляемый Святым Духом, «духом истины»[44]. Ориген основывал свое мнение на том, что многое в Писании может быть символически интерпретировано на основании текста из Псалма 78:2 [М.-Л. фон Франц использует нумерацию масоретской традиции, а не Септуагинты]: «Открою притчей уста мои, произнесу загадки из древности».

Ориген, подобно Цельсу, рассматривает отдельные события в ходе истории как аллегории, *eikones* (образы) деяний Бога. Видимый мир указывает вовне себя, на невидимый принцип, посредством которого он сам только и может быть полностью понят, и принцип этот проявляется в *alethes*

[42] Ср. «Contra Celsum», III, 43, и IV, 17: «Или возможно ли, что Грекам позволено соотносить эти образы с учениями о душе, тогда как для нас, исходящих из идеи о божественных духах, населяющих чистые души, двери приличествующего растолкования так и останутся закрытыми?». Ср. также Contra Celsum, IV, 38.

[43] Ср. там же, I, 67, о великой силе и действенности жизненного примера Иисуса, там же, II, 35. Ср. В этой связи A. Miura-Stange, «Celsus und Origenes», особенно pp. 54ff. В сравнении с аналогичными языческими образами целителя Иисус есть просто более могучий «даймон» (p. 103).

[44] «Contra Celsum», II, 2.

logos (Истине) Писания[45]. Однако, по мнению Оригена, этот ход истории является целенаправленным (линейным или спиральным), а Цельс понимает его скорее как циклический. В таком духе Ориген интерпретирует пространные отрывки из еврейского закона[46]. Если рассматривать предписания закона буквально, как это принято среди евреев, то такие предписания будут не чем иным, как отражением и тенью истинного закона Иисуса, который имеет отношение к «дарами небесным» — ибо закон «содержит много вещей, которые должны быть объяснены и растолкованы по образу духа»[47]. Не только закон, но большие отрывки во всем Ветхом Завете были таким образом поняты *sub umbra* (буквально — «под тенью»), то есть в качестве намеков и аллюзий, выявляющих истину Нового Завета («*quod lucet in Veteri Testamento, hoc fulget in Novo*»)[48]. Так, к примеру, руно Гедеона есть символ Девы Марии, на которую ниспадает роса, которая есть Святой Дух; змея, водруженная Моисеем на шесте в пустыне, есть прообраз Распятого. В свете пророчества о Христе как о единственном «истинном Логосе» все ветхозаветные прообразы, или *typoi*, впервые распознаются в их подлинной значимости[49]. В этом смысле

---

[45] R. Lobo, «Samkhya-yoga und sp'dtantiker Geist», pp. 58f. Cp. также H. Koch, «Pronoia und Paideusis».

[46] De Lubac, «Exegese medievale», II, p. 401.

[47] «Contra Celsum», II, 2 and 3.

[48] «Все, что тускло светит в Ветхом Завете, ярко сияет в Новом». Cp. de Lubac, «Exegese medievale», I, p. 316, и p. 338.

[49] Как и сам Бог, Писание обладает аспектом троичности: буквальное (Отец, как творец сущего), психическое или рациональное (Сын) и духовное (Святой Дух). «De Principiis», IV, 2, 4. Cf. also In Levitkum homilia, V, 5.

все в Библии ссылается, как аллегория или даже как тайна или таинство, на постепенное откровение Духа[50].

Как разъясняет Анри де Любак в своей замечательной книге «Exégèse médiévale: Les Quatre Sens De L'Ecriture» («Средневековая экзегеза: четыре смысла Писания»)[51], в Средние века постепенно кристаллизуются четыре аспекта библейской экзегезы:

1) исторически конкретная интерпретация, которая рассматривает Писание как фактическое изложение событий;
2) интерпретация аллегорическая (иносказательная), которая разрабатывает основное догматическое содержание;
3) интерпретация тропологическая (поведенческая), или нравственная, которая выводит нормы праведного поведения;
4) интерпретация анагогическая (ведущая вверх), использующая язык образов и обсуждающая «к чему все идет, и на что мы можем уповать».

Снова и снова Священное Писание в целом обозначается Отцами Церкви посредством образов, которые с психологической точки зрения мы сегодня рассматриваем как символы бессознательного: родник, лабиринт, бескрайнее море, бездонное небо, непроглядная пропасть или дикий бурный поток, из которого можно вечно черпать новую жизнь, но чьи окончательные тайны

[50] De Lubac, «Exegese medievale», II, pp. 397, 403.

[51] Там же, особенно vol. II.

навсегда остаются недостижимыми для нас[52]. «Это есть река, берущая свое начало в месте блаженства и делящаяся на четыре реки Рая... Таким образом, также четыре процедуры (*regulae*) или способа интерпретации смысла (*sensus*) Писания:... исторический, аллегорический, тропологический, анагогический. На этих четырех колесах движется (*volvitur*; буквально — „вращается“) все Священное Писание...»[53] Тот же кватернион процедур интерпретации можно усмотреть в четырех евангелистах и в четырех отцах богословия: Григорий (Лука), Амвросий (лев), Иероним (бык) и Августин (орел)[54]. Иероним является историком, Григорий — моралистом, Амвросий — догматиком; Августин же — орел, «который поднимается до высоты мистических спекуляций»[55].

Этот учетверенный экзегезис удивительным образом соответствует теории четырех основных функций сознания, разработанной Юнгом чисто эмпирически, путем наблюдения за своими пациентами и без знания упомянутых выше методов интерпретации. Согласно его описанию, функции сознания, сведенные к их простейшим формулировкам, можно разделить следующим образом:

1) *сенсорная функция*, которая констатирует факты, то есть видит, слышит, осязает и так далее;

---

[52] Там же, I, pp. 119ff.

[53] Текст XIII века, цит. там же, p. 117.

[54] Там же, I, p. 30.

[55] Существуют и другие классификации четырех великих учителей церкви. Ср. Там же, I, pp. 26–30. Ср. также E. von Dobschutz, «Vom vierfachen Schriftsinn», pp. Iff.

2) *мышление*, которое приводит в логическую связь то, что было воспринято;
3) *чувство*, которое оценивает то, что было воспринято, — приятно/неприятно, признать/отвергнуть, лучше/хуже;
4) *интуиция*, которая представляет собой своего рода способность угадывания, ориентирует нас на то, откуда пришло воспринятое нами, и предвосхищает то, куда оно уйдет[56].

Историческая интерпретация Писания соответствует сенсорной функции, поскольку она рассматривает Писание как изложение конкретных фактов. *Sensus allegoricus*, которое де Любак называет «*le nerf de construction doctrinaire*» (нерв догматических построений)[57], связано с богословско-догматической классификацией библейского текста. *Sensus tropologicus* соответствует чувственной функции, нравственной оценке. *Sensus anagogicus* эквивалентно интуиции, которая, «подобно орлу, летящему к небу», описывает круги вокруг того, что принадлежит будущему, на что можно надеяться и о чем следует лишь умозрительно догадываться.

В Средние века Священное Писание рассматривалось как единое целое, как мистерия, проясняющая для нас реальность Христа. Когда эта мистерия, непостижимая сама по себе, вращается посредством четырех колес — четырех типов библейской экзегезы, — она приближается к нашему пониманию. Но наше понимание никогда не сможет объяснить Писание «исчерпывающе», ибо,

---

[56] Jung, CW 6.

[57] De Lubac, «Exegese medievale», I, p. 39.

по выражению Иоанна Скота Эриугены, «смысл божественного слова бесконечно разнообразен»[58].

Признаки раскола во II тысячелетии

Когда мы рассматриваем христианскую интерпретацию образов, нас сразу поражает тот факт, что во всех этих образах поляризована оппозиция «светлый — темный». Метафизический раскол в богообразе христианства, которое видит Бога как *summum bonum* (высшее благо) и исключает из его образа зло, приписывая его человеку или дьяволу, рассекает все онтологическое поле. Подобно тому, как Христос представляет воплощение благого Бога, так Антихрист представляет власть зла. Следовательно, все образы могут в одно и то же время обозначать и Христа, и дьявола. Это особенно заметно относительно схематичных трудах таких комментаторов, как Рабан Мавр, Винсент де Бове и Гонорий Отенский. Огонь, например, может означать либо ад страстей, либо вдохновение посредством Святого Духа; ворон является символом дьявола или глубокой мысли, направленной к Богу; голубь символизирует эротическую похоть (Венера!) или Святой Дух; Лев — это Сатана, «который взирает на то, что пожирает», или же Христос, «пробуждающий своим рыком», и т. д. Около 1000 года, когда конец света — событие,

---

[58] De divisione naturae 1, IV, c 5: «...est enim multiplex infinitus divinorum intellectus, si quidem in penna pavonis una eademque mirabiles ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco eiusdem pennae portiunculae» (749C, цит. по de Lubac, «Exegese medievale», I, p. 123).

которого многие ожидали, — так и не наступил, стала становиться видимой духовная трансформация. Эта трансформация характеризуется, с одной стороны, более широким и более заметным интересом к естественным наукам, а с другой — новым и менее буквалистским характером веры в истину Библии. Оба аспекта были связаны с более рациональным отношением к вопросам веры. Уже во время краткого расцвета при правлении Карла Великого то здесь, то там наблюдаются попытки борьбы с чересчур наивным конкретизмом популярного благочестия (то есть стадии архаической идентичности в рамках нового мифа)[59]. Позже, при епископе Клавдии Туринском, такие попытки едва не привели к уничтожению церковного символизма в целом. В то же самое время все большее значение начинает придаваться трансцендентальной стороне христианского учения[60]. В IX веке Агобард Лионский боролся со слепой погоней за чудесами, обуревавшей его современников, и рекомендовал использование разума в религиозных вопросах[61]. Иоанн Скот Эриугена также считал, что откровение не находится в противоречии с рациональным знанием[62]. Для мыслящего человека, по его мнению, описанная в Библии история деяний Бога представляет собой тайны, которые должны быть истолкованы, по крайней мере

---

[59] Reuter, «Die Geschichte der religiosen Aufklarung im Mittelalter», I, pp. 8ff.

[60] Там же, p. 18.

[61] Там же, p. 25.

[62] Там же, p. 52. Для Эуригены есть два источника света: Святое Писание и творение. Писание разъясняет то, что творение провозглашает. Cp. de Lubac, «Exegese medievale», I, pp. 121f, 125.

отчасти, потому что те части повествования, которые доступны для чувственного восприятия, — преходящи; только духовное и незримое останется в вечности[63]. Поэтому теология есть вид поэтического искусства; она преобразует Священное Писание в интересах полного осмысления того, что постижимо внутренним разумом, и, следовательно, выводит нас из нашего несовершенного ребячества путем преодоления того в Священном Писании, что постигаемо внешними ощущениями. Соответственно, вера должна быть просвещена знанием[64]. Вознесение Христа, например, для Иоанна Скота Эриугены есть «притча» — не конкретный исторический факт, но событие в области человеческого сознания[65].

Под напором со стороны тех, кто уже не мог принимать определенные места в Священном Писании буквально и конкретно (четвертый этап), поддержанное Иоанном Скотом Эриугеной направление символически-психологической интерпретации сумело получить необходимое признание. Так, для Абеляра вознесение Иисуса является символом восхождения души к небу, ставшего возможным благодаря Иисусу, и в то же время — появления этого восхождения на горизонте человеческого сознания. Только простых людей, в соответствии с их

---

[63] Reuter, «Geschichte der religiosen Aufkldrung», p. 61, Comment, in «Evangelium secundum Joannem», Op. 345A. «Mysteria itaque sunt quae in utroque Testamento et secundum historiamfacta sunt et secundum literam narrata, symbola vero, quae solum modo non facta sed quasi facta sola doctrina dicuntur» (Op. 348A).

[64] Там же, p. 63.

[65] Там же, p. 62.

пониманием вещей, следует поощрять к буквальному пониманию таких отрывков[66].

Мы не рассматриваем здесь сведения о борьбе между разумом и авторитетом традиции или между знанием и верой. Психологический аспект этого конфликта может быть с отчетливостью обнаружен в попытках рациональной критики буквалистской веры, и поддержки «умопостигаемых» верований, которые затем, в их нравственном аспекте, становятся психологической интерпретацией.

Тенденция искать символико-психологический смысл в Писании была особенно наглядной в некоторых еретических движениях того времени. Неоманихейские катары, которые все больше выходят на первый план начиная с 1000 года, учили, к примеру, что именно они, исполненные Святым Духом, были первыми, кто оказался способен понять Священное Писание и выявить его скрытый духовный смысл[67]. Они отрицали большинство конкретных утверждений евангелистов о жизни Христа: его рождение от девы, факт его захоронения, его воскресение[68]. Еретик Жерар из Монтефорте (в окрестностях Турина) даже толковал Бога как исконно существующий разум, или дух, человека (!), а Сына — как дух (анимус) человека (!), волюбленного Богом; Святого Духа он трактует как как понимание Писания[69]. В таких взглядов прослеживается определенная рационалистическая,

---

[66] Там же, р. 211. Ср. также р. 297. Абеляр даже ставил рассудок выше веры (р. 229).

[67] C. Hahn, «Geschichte der Ketzer im Mittelalter», I, pp. 31ff.

[68] Там же, I, р. 37.

[69] Там же, I, р. 45.

просветительская тенденция; но также можно отметить и элементы пятого этапа, устранения путем переноса в субъективно-психическую область того, что до сих пор проецировалось вовне[70]. В случае альбигойцев рождается даже этическая критика в адрес самого Христа, ведущая к вере в удвоенную фигуру Христа — грешного, земного, видимого сына Иосифа, и благого, родившегося в новом, незримом Вифлееме и распятого, но обладавшего только иллюзорным телом и явившегося апостолу Павлу как чистый дух[71]. Даже среди «братьев свободного духа» можно найти перенос проекции божественного во внутреннюю психическую сферу; очевидно, это привело к опасной инфляции среди тех, кого называли *perfecti* («совершенные» — самоназвание тех, кто принадлежал ко внутреннему кругу «братьев свободного духа» и других аналогичных движений)[72]. Они учили, что человеческие существа могут быть так тесно связаны с Богом, что способны стать идентичными с Ним. Такие люди извечно были без греха и могли творить более, чем Сам Бог[73]. По сути, они могли бы превзойти даже достоинства Христа[74]. А в том, что касается Священного

[70] Там же, I, pp. 93f.

[71] Там же, I, p. 157.

[72] Там же, II, pp. 472ff, 477ff.

[73] Там же, II, p. 779: «...quod possit uniri Deo... Item credunt se esse Deum per naturam sine distinction... se esse aeternos et in aeternitate. Item dicunt se omnia creasse et plus creasse quam Deus. Item quod nullo indigent nee Deo nee Deitate».

[74] Ibid.: «Item dicunt se credere quod aliquis homo possit transcendere meritum Christi. Item quod homo perfectionis debet esse liber ab omni actione virtutis a Christo, ab eius passione cogitanda, et a Deo».

Писания, люди должны больше следовать собственному внутреннему побуждению и измышлениям сердца, а не учению или Евангелиям.

Одной из самых значительных фигур во всех этих движений является аббат Иоахим Флорский (ум. ок. 1202 г.). По его словам, время в этом мире делится на три основных периода, которые соответствуют трем Ликам Святой Троицы. Первая эпоха есть эпоха Отца; в ней преобладают люди женатые (миряне), и характеризуется она послушанием закону. Во второй эпохе преобладают священники (клирики) и борьба со страстями. Третья эпоха — эпоха Духа Святого и монахов, которые «призваны для свободы созерцания»[75].

В этой последней эпохе будет преобладать любовь и — в том, что касается Священного Писания, — *spiritualis intellectus* (духовный интеллект), то есть дух, а не буква[76]. В таком ключе Иоахим толкует истории Иова, Товии, Юдифи и Есфири[77], относя их исторический смысл и к Христу, и и к грядущей эпохе Духа Святого[78]. Для Иоахима эта последняя эпоха Святого Духа есть не столько время внутренних психических событий, сколько время нового мифа, пытающегося реализоваться в мире. На практике такая борьба за реализацию нового мифа не увенчалась успехом. Сперва верх одержало направление, ратующее за рациональный демонтаж христианского мифа.

---

[75] Hahn, «Geschichte der Ketzer», III, pp. 110, 125f.

[76] 126 Expos, в «Apoc» — там же III, pp. 84, 264.

[77] Там же, II, p. 139.

[78] Там же, III, pp. 299, 335. Ср. также de Lubac, «Exegese medievale», III, pp. 462ff.

Таким образом, несколько приведенных здесь примеров создают сложную картину. Во-первых, мы можем безошибочно распознать определенные рационалистические элементы, стоящие в оппозиции к чрезмерно буквалистскому пониманию христианского мифа. Сегодня эти элементы по большей части рассматриваются как предшественники Реформации. Во-вторых, появляются попытки расширения христианского мифа с помощью вдохновения, исходящего от Святого Духа, без замещения его духом рационалистическим. И, в-третьих, налицо тенденция к символической интерпретации всего, что в своем буквальном значении более не является правдоподобным, и, таким образом, к пониманию этого как чисто внутреннего психического явления, происходящего в воспринимающем субъекте.

В ходе последующих столетий «рационалистические» тенденции (четвертый этап) становятся все более доминирующими[79]. Реформация, которая стремилась компенсировать эту тенденцию, возвращаясь к христианскому ригоризму и рассматривая Библию как историческую правду, была не в состоянии остановить этот процесс. Победа таких «рационалистических» тенденций была ознаменована возведением на трон *la Déesse de la Raison* (Богини Разума) во время Французской революции. Начиная с этого момента рационализм завоевывает наиболее важные направления европейской мысли. В некотором смысле эта рационалистическая тенденция достигла своего апогея в коммунистическом взгляде на религии как на «опиум для народа» и, *mutatis mutandis* (с соответствующими изменениями), в фрейдистской

---

[79] Ср. материалы конференции Exegese et Hermeneutique, p. 13.

интерпретации религии как иллюзии, которая коренится в чисто субъективных комплексах и объяснима в терминах «семейного романа». В протестантизме к той же стадии принадлежит и теология Бультмана, «демифологизирующая» христианскую религию; логическим следствием этого развития является то, что только достопочтенный богослов вправе решить, исходя из своих собственных психических процессов, во что нужно верить, а во что — нет[80].

В католической церкви тенденция или читать Священное Писание в духе косного догматизма, или судить его рационалистически, преобладала до конца XVIII века. Затем постепенно становится допустимым использование литературно-текстологического и исторического критицизма[81]. Сегодня католическая экзегеза пытается подойти к смыслу Священного Писания с разных сторон. Изредка можно даже услышать, что для толкования Писания должен быть использован символический язык. В один из докладов на церковном конгрессе были даже включены слова фрейдистского аналитика. В целом, однако, широко представлены лингвистические и (антипсихологические) структуралистские системы; мне кажется, что превалирующей тенденцией стало допускать одновременное использование различных методов, чтобы добраться до смысла Писания[82], объединить исследователей в своего рода «научной экклезии»[83] и таким образом преодолеть «отчуждение современного

---

[80] Ср. материалы конференции «Exegese et Hermeneutique», p. 13.

[81] Там же, p. 85.

[82] Там же, p. 287 (Рикер).

[83] Там же, p. 21.

человека от библейского языка»[84]. Некое инстинктивное или эмоциональное понимание, порожденное верой, является основой этого в целом рационалистического хаоса различных методов в католическом мире. Такое чувство, порожденное верой, предотвращает различные попытки католического толкования от падения в замешательство. Тем не менее кажется, что определенная рационалистическая коррозия мифа набирает силу даже в католицизме.

Перед лицом этих тенденций, почти все из которых принадлежат к четвертой стадии устранения проекций, Юнга можно рассматривать как инициатора и пропагандиста пятого этапа. Последовательно продвигаясь вперед, за пределы четвертого этапа, он ставит вопрос: «Если буквалистское понимание утверждений, касающихся веры, более не заслуживает доверия; если сами эти утверждения есть не более чем проекции — то откуда же возникли эти проекции?». В ходе исследования снов своих пациентов он обнаружил, что содержание снов продолжает проявляться, активно воздействовать на внутренний психический мир, вполне независимо от рационалистических сознательных суждений самих людей. Но, по словам Юнга, этот символический религиозный опыт вытекает не из лично приобретенных комплексов, а из гораздо более глубокой психической матрицы общечеловеческого бессознательного. Как известно, эту матрицу Юнг обозначил терминами «коллективное бессознательное» и «объективная психика». Это открытие, однако, еще раз заставляет поднять вопрос о степени, в которой

---

[84] Леонгард Гоппельт в своей монографии «Typos: Die typologische Deutung des Alien Testaments im Neuen» пытается возродить теорию прообразов.

содержание коллективного бессознательного можно описать как субъективное, то есть как принадлежащие субъекту. По мнению Юнга, многие элементы веры, конечно, более не могут рассматриваться как метафизическая реальность — но, с другой стороны, они не являются и просто субъективным содержанием. Кроме того, Юнг подчеркивал, что он, безусловно, верит в возможность метафизической реальности религиозного содержания, однако психологическое исследование такого содержание в принципе невозможно. То, что мы наблюдаем в области бессознательного психологического опыта и можем эмпирически исследовать, — всегда есть лишь психическое, а не метафизическое.

III

ПРОЕКЦИИ И НАУЧНЫЕ ГИПОТЕЗЫ

Первопринцип

Возможно, что из предыдущей главы уже видно — проекция играет важную роль в области высших религиозных идей. Два вопроса тем не менее остаются без ответа. Во-первых, где грань между «транссубъективным» и тем, что таковым не является? Во-вторых, что есть «психическое» и что — «метапсихическое»? «Транссубъективное» и «транспсихическое» не являются взаимозаменяемыми терминами, хотя многие авторы небрежно используют эти два слова, как если бы они имели одно и то же значение. Для Юнга коллективное бессознательное действительно «транссубъективное», но не «метапсихическое». Коллективное бессознательное, то есть реальность, которая объемлет в самом широком смысле все, относящееся к психе, по всей вероятности, существует. Но все, что мы можем сказать о ней, неизбежно будет «психическим», пропущенным через фильтр психе.

В западной культурной истории «транспсихическое» иногда описывалось как «дух», а иногда — как «материя». Теологов и философов больше волнует первое из этих описаний, а физиков — второе. В ходе истории по поводу материи было сделано почти столько же противоречивых заявлений, что и по поводу религиозных идей, и сегодня мы уже не можем не видеть во многих из этих заявлений

проекции психического содержания. В процессе развития естественных наук человеческий дух выступал менее консервативно, чем в теологии. Когда некое утверждение в области религии переставало рассматриваться как абсолютная истина, богословы (как это было четко продемонстрировано в предыдущей главе) часто пытались «сохранить ему жизнь» и включить его в новую истину с помощью новой интерпретации. С другой стороны, в естественных науках такие «устаревшие» заявления по большей части просто отбрасывались; они рационально опровергались (что соответствует четвертой стадии, описанной в предыдущих главах), и никому не приходило в голову спросить: «Откуда же пришла эта ошибка, в которую мы верили так долго?». Сегодня, однако, некоторые историки науки поражаются тому, что определенные базисные темы («примордиальные», то есть изначальные, образы) встречаются и повторяются в качестве доминант. Конечно, они подвергаются постоянным трансформациям, но никогда не исчезают окончательно. И то, что раньше рассматривалось как противостояние между духом и материей, в современной физике возвращается в виде дискуссий о соотношении между сознанием (или «разумом») и материей. Впрочем, в прошлом был еще третий термин, идея «мировой души», которая занимала промежуточное положение между разумом и материей.

Раскол между разумом (или духом) и материей может быть прослежен начиная с натурфилософии досократиков, которая в первый раз попыталась освободить человечество от политеистической мифической картины мира. Новый господствующий принцип мыслился либо как материя и один из материальных первоэлементов (вода, огонь, воздух, атомы), либо

как ментальное (духовное) начало — числа, платоновские идеи, духовный вихрь и т. д. Следовательно, когда старые образы богов стали нуждаться в переосмыслении, они частично стали рассматриваться как психологические силы — любовь, агрессия, разум и т. п. Результатом стал еще один дуализм разума (или психе)[1] и материи. Материалистическая интерпретация стала называться *logos physikos*, а богословская — *logos theologikos*; первая была научной, вторая — религиозно-метафизической[2]. Две области, психе и духа, которые противостояли материи, у многих авторов зачастую смешивались и перекрывались. Мировой принцип, называемый «дух» или «разум», в целом больше связан с динамикой упорядочения, с принципом мысли (идеи) и с источником вдохновения. С другой стороны, коллективная психе (мировая душа) имеет больше общего с настроениями, темпераментами и душевными состояниями человека и с его аффектами (*pathos*) — такими как гнев, любовь, тоска и инстинкты. Современный исследователь этих ранних философских систем не может не заметить, что они оставляют нас в неведении по вопросу о том, как представлялись эти ментальные принципы или состояния ума — как относящиеся к отдельным субъектам или же как транссубъективные всеобщие принципы. Однако на практике почти всегда подразумевались именно транссубъективные принципы. «Метафизические» мысли и чувства (*«big» thoughts and feelings*) были «продиктованы» богами

---

1 Обычно психе рассматривалось как «мировая душа», частями которой являются индивидуальные души.

2 Ср. Plutarch, Fragment I, цит. по: Eusebius, «Praeparation evangelica», III, 1. Ср. Andresen, «Logos und Nomos», p. 257.

одержимому ими субъекту; такие мысли и чувства не имели практически ничего общего с субъективным, личным существованием.

То, что мы описали бы сегодня как психические элементы, относящиеся к отдельному субъекту, проецировалось (по крайней мере частично) на объект, находившийся там, где даже сегодня его все еще ищут многие биологи — в человеческом теле. Очевидно, что во времена Гомера душа отдельного человека была расположена в *phrenes*, что в классическое время, как правило, понимается как диафрагма, но у Гомера, скорее всего, означало человеческие легкие[3]. Из этого источника возникает *thymos* (характер, мироощущение, рассудок), с которым человек мог вести внутренний диалог, подобно тому, как он он мог вести диалог с собственным сердцем, вместилищем эмоций[4]. Психическое содержание, которое мы сегодня должны рассматривать как чисто ментальные идеи, также иногда порождалось этой частью тела. Однако такие идеи никогда не были абстрактными (то есть «оторванными от действительности») и неизменно сопровождались эмоциями и направленностью к действиям. Поэтому Р. Онианс очень точно характеризует такие содержания как «идеомоторные»[5]. Все эти импульсы ощущались в *phrenes* или в области сердца, а иногда — в печени. Если *phrenes* были заполнены

[3] Onians R. B. «The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate». Cambridge, 1954. (Рус. пер.: Онианс Р. «На коленях богов. Истоки европейской мысли о теле, разуме, душе, мире, времени и судьбе». М., 1999.), pp. 35ff.

[4] Ibid., p. 13.

[5] Ibid., p. 17. Идея принадлежит Дж. Ф. Стауту.

жидкостью, тогда неизбежно приходило безумие, опьянение или забытье[6]. За подробным отчетом об этом способе мышления мы отсылаем читателя к выдающейся работе Р. Онианса «Истоки европейской мысли».

В других культурах в качестве вместилища души могли рассматриваться и иные органы тела. Кстати, кажется, что в ходе исторического развития цивилизаций телесное «место души» медленно двигалось вверх, от почек к животу, в грудь, в гортань и, наконец, в голову, которую даже сегодня многие люди воспринимают как «место души».

Таким образом, существовали две сферы, в которых, как считалось, расположены психические силы: нематериальная или тонко-материальная космическая мировая душа (из которой психические силы «втекают» в человека) и определенная часть человеческого тела. При этом «телесно-локализованная душа», безусловно, несла достаточно персональный характер и была ближе к субъекту, чем «космическая душа». Однако ее полного совпадения с эго еще происходило, и Одиссей, например, мог общаться со своими *phrenes* или сердцем как с партнерами.

Если мы оглянемся на научно-мифологические принципы мира, которые греческая натурфилософия понимает в качестве основ бытия, то мы будем поражены, распознав в большинстве из них интуитивно-визуальные предварительные стадии того, что потом превратится в сегодняшние научные гипотезы и когнитивные модели. Поскольку эти формы, даже отжив свой срок, по-прежнему не признавались в качестве проекций, то соответствующие им базовые архетипические образы

[6] Ibid., p. 37. Пневмония рассматривалась как «болезнь любви».

неизбежно подчинялись закону «блуждания» неинтегрированных проекций.

Бесконечная сфера как Бог, Космос и Душа

Один из упомянутых выше изначальных образов сохранялся в научной традиции дольше, чем большинство других. Он возникал в качестве визуального образа Бога, бытия, космоса, пространства-времени и даже элементарной частицы. Речь идет об образе круга или сферы, «центр которой везде, а окружность — нигде». На протяжении веков этот образ претерпел множество преобразований, пока, наконец, не стал все больше и больше восприниматься как образ эндопсихической реальности в человеке. Всестороннее изучение истории этого символа осуществил Дитер Манке в своей работе «Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt», на которую я здесь во многом опираюсь.

Уже в ранних орфических гимнах мы находим описание Зевса как «царского тела, в котором все сущее находится в круговращении». Возможно, что это описание повлияло на Платона и Плотина[7]. Анаксимандр, хотя и описывает основание всего сущего как *apeiron* («безграничное»), в то же время видит в нем «нечто, окружающее отдельные сущности» — впрочем, у него пока еще нет явного упоминания о сферичности[8]. Парменид был первым, кто в явном виде описал Единое как геометрическую сферу[9], а Эмпедокл был однозначен в своем описании космической

[7] D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, p. 243.

[8] Ibid., pp. 239f (у Ксенофана такого упоминания тоже еще нет).

[9] Ibid., p. 240.

реальности как бесконечной сферы[10]: «*Sphairos*, шарообразное, превознесенное в своем сферическом одиночестве, наполненное счастливой гордостью»[11]. Для Платона космос есть круглое, благое божество, отражение своего вечной изначальной образа. Плотин подхватывает эту идею и подробно ее разрабатывает[12]: вечный изначальный образ есть ментальная сфера (*sphaira noete*), модель видимой сферы неба, сотворенной Богом. Это чисто духовная сфера не обладает потяженностью в пространстве, так что можно сказать о Боге, что он есть или Всеохватывающее Единое, или же что он живет «в глубинах сущего»[13]. Однако потоками своей энергии он пронизывает весь мир, и поэтому можно говорить о своего рода «вездесущности»[14]. С одной стороны, как показал Манке, этот образ Плотина был передан, через «Fons Vitae» Ибн Гвироля и через анонимный «Liber XXIV Philosophorum» Алана Лилльского (ум. 1203)[15], хотя уже не в качестве богообраза (как у Ибн Гвироля), а как образ первого изначального духа, исходящего от Бога, совместно с которым Бог завершил творение. С другой стороны, что более важно, то же самое неоплатоническое культурное наследие было передано через Псевдо-Дионисия Ареопагита Иоанну Скоту Эриугене, а посредством него — в средневековую теологию[16]. Для Скота Эриугены Бог, конечно, бесконечен

---

[10] Ibid., p. 238.

[11] Ibid., pp. 236.

[12] Ibid., pp. 229, 221.

[13] Ibid., p. 220.

[14] Ibid., p. 217.

[15] Ibid., pp. 212ff. Ср. также p. 171.

[16] Ibid., p. 214, и особенно p. 193.

и не обладает размерностью, но его можно образно описать как «место, время и окружность всего сущего»[17]. Начало времен, середина и конец совпадают в нем в неделимой, вечной точке; и аналогично этому пространственные понятия — периферия и центр — также являются одним в Боге (*«manet in se ipso universaliter et simpliciter»*). Бог есть «Вездесущее Целое» — целое в каждом человеке и в то же время целое в Самом Себе[18].

Образ божественной сферы также можно найти в работах мистиков (Генрих Сузо, Иоганн Таулер, Ян ван Рюйсбрук, Майстер Экхарт)[19]. В *unio mystica* души с Богом человек, несмотря на всю свою тварную ограниченность, приобщается к бесконечности этой бесконечной сферы». Здесь дух погружается и тонет в бездонной пучине Божества. Он может сказать: во мне — Бог; вне меня — Бог; вокруг меня и вокруг Бога — все есть Бог; я не знаю ничего, кроме Бога» (Таулер)[20]. Для Майстера Экхарта Бог есть «бесконечная духовная сфера, центр и окружность которой везде»[21].

Позже тот же образ был использован Иоганном Кеплером (опиравшимся на труды Николая Кузанского). Изначальный образа мира, пишет он, это сам Бог, и «из всех геометрических фигур более всего ему подобна поверхность сферы»[22]. Бог есть, так сказать,

---

[17] Ibid., p. 192, цит. по: «De divisione naturae», I, 12, col. 455a.

[18] Ibid., p. 193. Соответственно, Бог есть монада, содержащая в себе все остальные числа в некоем единстве (p. 190).

[19] Ibid., p. 164.

[20] Ibid., p. 167.

[21] Цит. по ibid., p. 150.

[22] Ibid., pp. 132ff. В отличии от Джордано Бруно, Кеплер

порождающая точка в центре этой сферы; Сын является вселенским откровением Единичности этой точки; наконец, Святой Дух есть «тождество пространства между ними». Конечный мир создан в соответствии с этим божественным изначальным образом, и посему геометрия есть божественное искусство. Человеческий дух также обладает такой сферической формой, он расположен между божественным духом и физическим миром, как кольцевая линия на пересечении поверхности сферы и секущей плоскости[23].

Точно так же и для Исаака Ньютона трехмерное пространство по-прежнему остается «*tamquam effectus emanativus Dei*» («подобно эффекту Божественной эманации»). Таким образом, вездесущность Бога становится как бы исконным образом физического поля[24]. Ньютон пишет: «Бог есть вечное, бесконечное, всемогущее и всеведущее, то есть он существует из вечности в вечность, присутствует везде, правит всеми, знает все, что происходит и что может случиться. Так как он существует вечно и присутствует везде, он устанавливает пространство, вечность и бесконечность»[25]. Помимо этого, Ньютон различает «абсолютное истинное математическое время», которое течет постоянно в самом

предполагает не бесконечность миров, а некую единую сферу, неограниченную, хотя и конечную.

[23] Ibid., pp. 135ff.

[24] S. Samburski, «Das physikalische Weltbild der Antike», p. 189. Идея стоиков о том, что *tonos* удерживает мир, по мнению Самбурского, созвучна идее стоячей волны, или стационарного осциллятора.

[25] Newton, «Scholium Generale to the 2nd ed. of the Principia», цит. по: M. Fierz, «Isaac Newton als Mathematlker».

себе, и время относительное, воспринимаемое в качестве «обычного времени», которое является мерой длительности и продолжительности. Точно так же «абсолютное пространство» для него всегда в себе же, в то время как измеримое, относительное пространство есть мера всякого движения. Абсолютное время и абсолютное пространство есть «*primary loci* (изначальные положения) всех вещей и самих себя, в своей недвижимости». В них становится явной вездесущность Бога. Физика, таким образом, это особый вид теологии[26]. Геометрия есть тоже божественное искусство, потому что закон творения мира раскрывается, так сказать, в ее аксиоматической структуре[27].

Согласно общей теории относительности, принимаемой за основу современной физики, пространство и время рассматриваются как четырехмерное метрическое поле, которое определяет расстояние между соседними точками. Компоненты метрики, приписываемые этому полю, имеют абсолютный смысл — это означает, что нельзя говорить о них, не принимая во внимание наличие материи[28]. «Таким образом, мы знаем, — пишет Маркус Фирц, — что в некотором, весьма существенном, смысле пространство по-прежнему есть то же самое, чем оно было изначально: нечто

---

[26] M. Fierz, «Uber den Ursprung und die Bedeutung der Lehre Isaac Newtons vom absoluten Raum», pp. 62ff, особенно pp. 67, 69ff.

[27] Mahnke, «Unendliche Sphare», pp. 17/19. Генри Мур разделяет эти взгляды Ньютона. Его работы, помимо всего прочего, послужили источником для Лейбница, который тоже применяет фигуру сферы для описания изначальной божественной монады. Но и все прочие монады, по словам Лейбница, «des centres qui expriment une circonference infinie» (центры, находящие свое выражение в бесконечных окружностях).

[28] Fierz, «Uber den Ursprung», pp. 100ff.

всеобъемлющее, в котором все сущее движется и действует. И когда в наше время Паскуаль Йордан… хочет представить себе пространство как метрическое многообразие, в котором все время возникают новые звездные миры, мы можем заметить: такая мысль фактически отождествляет пространство с древним Духом Творения, все еще не исчерпавшим себя»[29]. Конечно же, именно в наше время абстрактно-математические понятия и символы получили признание в качестве наиболее адекватных представлений реальности и тем самым оттеснили в сторону более визуальные и «осязаемые» представления прошлых эпох.

Все тот же изначальный образ (хотя и в измененном виде) не только выступает на передний план в теории Эйнштейна, но и оказывается тесно связан с эйнштейновской концепцией материи. Согласно Эйнштейну, материя находится в возбужденном состоянии «динамической геометрии»[30]. Суперпространство этой динамической геометрии содержит «кротовые норы», в которых электрические силовые линии оказываются как бы пойманы топологией суперпространства[31]. Пространственная компонента этого многообразия (*manifold*), постоянно меняющего свою конфигурацию, подчиняется законам трехмерной геометрии. Однако суперпространстве в целом не сводится к четырехмерной геометрии (концепция пространства-времени полностью теряет свое действие в этой области)[32]. Уилер сравнивает его

---

[29] Ibid., p. 100.

[30] A. Wheeler, «Einstein's Vision», p. 1.

[31] Ibid., pp. 11, 43.

[32] Дальнейшее рассмотрение «гравитационного коллапса» ср. ibid., p. 28.

с волнистой ковром из пены, пронизанным бесчисленными «кротовыми норами», в которых постоянно растут и исчезают все новые пузыри. Этот ковер и есть сама «динамическая геометрия», в которой компоненты энергии вакуума компенсируют и в значительной степени аннигилируют друг друга[33]. Различные геометрические конструкции — трехмерная сфера (S_3), трехмерная сфера с ручкой, или с «кротовой норой» ($S_2 \times S_1 = W_1$), трехмерная сфера с несколькими «кротовыми норами» — сегодня рассматриваются как наиболее приемлемые топологические модели описания такого суперпространства[34].

Эти концептуальные модели — не что иное, как новые варианты старого парадоксального образа сферы, «окружность которой — нигде» (*circumferentia nusquam*). Упомянутый в начале этой главы дуализм между физической и богословской интерпретациями «образа сферы» продолжает свое существование и в Новое время. Хотя такие авторы, как Вайгель, Баадер и Бёме, продолжали придавать значение богословскому смыслу «образа сферы»[35], начиная со времен Ньютона и Кеплера мы видим процесс частичной секуляризации и «математизации» образов, постепенно теряющих свой «мифический» смысл. Это все больше становится основой чисто научного использования пространственно-структурной

[33] Ibid., p. 47.

[34] Ibid., p. 63, and p. 95, n. 55. Мэри Гаммон в своей замечательной статье попыталась сопоставить модель пространства Эйнштейна и юнгианскую концепцию *unus mundus*. Существенные результаты такой попытки изложены также в Gammon, «Window into Eternity: Archetype and Relativity», pp. 11ff.

[35] Mahnke, «Unendliche Sphäre», p. 12.

геометрии и формирования новых представлений о времени. Аспект «образа сферы» как богообраза постепенно отошел на задний план.

С другой стороны, имел место и еще один исторический процесс изменений в использовании «образа сферы»: ее все более психологическая интерпретация. Надо отметить, что даже у Фихте этот образ все еще используется применителько к Божественному, почти как в средневековой схоластике. Однако в то же самое время «образ сферы» начинает широко использоваться для обозначения центральной точки личности», присущей человеку. Фихте описывает такую точку как «продуктивное, творческое Я» или как «абсолютное Я»[36] (в отличие от обычного, эмпирического Я). «Бесконечная Я-субстанция» постоянно, снова и снова, принимает конкретные формы в «случайном Я». Последнее, со своей стороны, всегда стремится продлить себя асимптотически к этому идеалу (то есть, к «абсолютному Я»). Гарденберг (Новалис) понимает это «идеальное Я» Фихте скорее как как образ Божий в индивидууме[37]. Вполне очевидно, что эти идеи созвучны юнгианской концепции Самости и эго.

Частицы, элементы и причинность

Если мы попытаемся подвести итог исчерпывающе подробному обзору различных западных традиций «образа сферы», проделанному Дитером Манке и вкратце пересказанному нами выше, то сразу станет видно, что вплоть до конца эпохи классической

---

[36] Ibid., pp. 8f.

[37] Ibid., p. 3.

физики этот архетипический образ лежал в основе научных представлений о времени и о трехмерном пространстве. Кроме этого, с этим же образом связана идея атома (вездесущей точки) и идея континуума и дисконтинуума. Таким образом, все эти фундаментальные научные гипотезы в конечном счете являются производными от Богообраза, сформированного в виде мандалы[38].

Идея элементарной частицы имеет еще один архетипический бэкграунд, который лишь частично перекрывается с тем, что было сказано о сфере. Атомная теория Левкиппа и Демокрита была основана не на каких-либо наблюдениях практического способа расщепления на атомы, но скорее, как Юнг уже подчеркнул, «на мифологической концепции мельчайших частиц»[39], атомарных душ — мысль, которую можно найти, например, у аборигенов Центральной Австралии. Более мифологизированный вариант этой изначальной идеи может быть найден в некоторых гностических системах поздней античности, согласно которым конечная реальность состоит из обилия «частиц света» или из совокупности зародышей, содержащих в потенции всё, что существует или может существовать (*dies Gewordenen*). Та же идея появляется в поздней философии стоиков. Там мы узнали о неких «огненных искрах» (*igniculi*) в пронизывающем весь мир божественном огненном эфире, и эти искры являются также основой для *notiones communes* (коллективных идей) человечества.

---

[38] Ср. также G. Holton, «Über die Hypothesen, welche der Naturwissenschaft zugrunde liegen, passim».

[39] CW 9 (1),§ 116.

Даже, по всей видимости, «ложная» теория четырех первоэлементов, которая пользовалась всеобщим признанием со времен Аристотеля до конца средневековья, не вымерла к сегодняшнему дню, но сохраняется как архетипический образ посредством различных трансформаций. Уже в III веке алхимик Зосима подчеркивал, что четыре первоэлемента не следует понимать буквально, поскольку они в гораздо большей степени подобны таинственным «центрам» или «принципам» материи. Позже они интерпретировались как агрегатные состояния: все твердые материалы рассматривались как «земля», все жидкости как «вода», все газы как «воздух», а всё обладающее горючими, едкими или коррозионными свойствами — как «огонь». Не вдаваясь в подробности, я хотела бы просто напомнить читателю, что сегодня ученые говорят о четырех природных «константах»: энергии, гравитации, афинности и «слабых взаимодействиях»; что модель мира Минковского — Эйнштейна является четырехмерной и что S-матрицы (о которых речь пойдет ниже) связаны с четырьмя принципами. Всякий раз, когда физики пытаются построить всеобъемлющую модель реальности или концептуальную схему своей собственной деятельности, они возвращаются к кватерниону первопринципов, как правило, не подозревая, что психология Юнга давно обнаружила кватернионные структуры сознания.

Как было продемонстрированно Самбурским, принцип причинности также имеет свои корни в древних образоах и идеях, которым мы должны придать архетипическое значение. Этот принцип восходит к стоической концепции «железного закона космоса» или «необходимости», согласно которому все идет своим предопределенным курсом

в соответствии с неизменным правилами[40]. С приходом христианства эта концепция была перенесена на Богообраз. Тогда Бог стал тем, кто, так сказать, предписывает этот космический закон. Предполагаемая абсолютная валидность причинности в естественных науках, которая впервые была поколеблена принципом неопределенности квантовой физики и должна была уступить идее статистической вероятности, связана, в конечном счете, с богословским Богообразом. Декарт, отец современного мышления в том, что касается причинности, основывал валидность принципа причинности непосредственно на своем убеждении, что Бог должен всегда и абсолютно придерживаться собственных правил, которые Он сам установил раз и навсегда. Постоянство Бога и его неизменность гарантировали регулярность физических законов движения[41]. Каждая частица материи, если ее рассматривать в изоляции, не движется по ломаным или кривым линиям. Причиной этого также является «неизменность Бога и простота операций, посредством которых он сохраняет движение материи»[42]. Бог не может проявить себя в материальном мире нерационально или беспричинно[43]. Эмоциональное замечание Альберта Эйнштейна

---

[40] Samburski, «Das physikalische Weltbild», p. 228 (Leucippus). Однако и отношение неопределенности уже давно было предметом догадок. Эпикур говорит, что атомы обладают свободной волей (p. 238). Ср. также p. 219 — божественная пневма философии стоиков предвосхитила идею причинно-следственной связи.

[41] Descartes, «Meditationes», VI и «Principia», II, 36. 7. Ср. H. Stock, «The Method of Descartes in Natural Sciences», pp. 11—15.

[42] M.-L. von Franz, «The Dream of Descartes», p. 84, цит. Descartes, «Principia», II, 37.

[43] Ibid.

в адрес Нильса Бора, «Бог не играет в кости!», снова пробудило к жизни этот исконный образ, образ рационального, консистентного Бога, который держит себя в рамках своих собственных законов и не может производить ничего иррационального, случайного или даже действительно нового и осмысленного.

В настоящее время очередным мыслительным экспериментом физики стала так называемая теория S-матриц (имеется в виду попытка отбросить явные представления теории поля о непрерывном пространстве-времени и заменить их на дискретные математические конструкции, проявляющиеся в результатах физических экспериментов. Продолжением такой попытки является теория струн. — Прим. пер.). Эта теория основана на трех принципах (и еще одном): во-первых, вероятности реакции (между элементарными частицами) не зависят от смещения экспериментальной установки и ее ориентации в пространстве, а также от состояния движения наблюдателя; во-вторых, результат конкретной реакции предсказуем только в виде математической вероятности; в-третьих, элементарные частицы могут рождаться в одной реакции и исчезать в другой только тогда, когда вторая реакция происходит после первой. Четвертым принципом мог бы стать принцип сингулярности, или относительный непредсказуемости, создания новых частиц. Такие сингулярности не могут быть локализованы, хотя они, кажется, появляются в контексте принципа причинности[44].

---

[44] F. Capra, «The Tao of Physics», pp. 274ff. Капра перечисляет только три принципа и включает принцип сингулярности в принцип причинности. Мне такое смешение кажется недопустимым, и по этой причине я выделяю четвертый принцип. Другой возможностью может быть рассмотрение электромагнитных взаимодействий в качестве отдельного принципа.

Принцип комплементарности, введеный в физику Нильсом Бором, также имеет архетипический бэкграунд. Хотя мы не знаем в точности, находился ли Бор под влиянием Уильяма Джеймса или же идея комплементарности пришла к нему совершенно Самостоятельно, но позже Бор часто ссылался на утверждение Джеймса о том, что сознательное и бессознательное комплементарны (дополнительны) друг другу[45], и поэтому комплементарные отношения существуют не только между частицей и волновой теории света. Может быть показано, что такие отношения существуют во многих других научных областях. Бор говорит о «глубоко идущей аналогии с трудностями в формировании человеческой мысли, которая заключается в дифференциации субъекта от объекта». Следовательно, в принципе комплементарности он увидел концепцию, обладающую далеко идущим общечеловеческим значением. Совсем не случайно, что в 1947 году Бор, став кавалером датского Ордена Слона, выбрал девизом для своего герба слова *contraria sunt complementa* (противоположности взаимодополняющи). В качестве геральдической фигуры он выбрал Инь и Ян, переплетенные в китайской монаде «Тай Цзи Ту».

Точно так же, как Юнг, Бор предположил, что в любом описании явлений жизни одновременно должны применяться и причинные методы наблюдения, и «финалистские» (то есть оперирующие не причинами и следствиями, а конечными целями). При этом эти две группы методов комплементарны по отношению друг к другу[46].

---

[45] G. Holton, «The Roots of Complementarity», pp. 70ff.

[46] Ibid., p. 73 (from «The Quantum Postulate and the Recent Development of Atomic Theory», in Niels Bohr, «Atomic Theory and the Description of Nature», pp. 90f).

В современной физике существует растущая тенденция включать психические предпосылки наблюдателя в качестве одной из необходимых составляющих эксперимента и уделять больше внимания тому, что происходит на самом деле, с психологической точки зрения, когда человек пытается постичь природные процессы посредством экспериментального и теоретического инструментария. Физики в последнее время уделяют большое внимание эпистемологическим основам своей науки. Предложенный Вольфгангом Паули способ определения научных знаний о природном мире оказывается близок к платонической точке зрения, когда постулирует цель науки как сведение воедино внутренних образов и внешних фактов. «Таким образом, процесс понимания природы, а также счастье, которое человек испытывает в процессе такого понимания (то есть в ходе сознательной реализации нового знания), представляются основаными на соответствии внутренних образов, уже существующих в человеческой психе, внешним объектам и их поведению». Это возможно только потому, что «и душа воспринимающего, и то, что познается через восприятие, подчинены единому порядку. Порядок этот можно считать объективным»[47].

В современной физике снова и снова подчеркивается, что в последнее время интуитивные образы имеют всё большую тенденцию уступать место более «рафинированным», чисто математическим формулам. Физик сознательно воздерживается от визуализации имеющегося материала, и большинство физиков сегодня

---

[47] W. Pauli, «The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler», p. 152 (italics added).

выступают против использования визуальной модели внешней реальности как чего-то большего, чем просто временное наглядное пособие[48]. Однако в конце концов, как пишет Рудольф Карнап, мы можем снова прийти к таким моделям, накопив достаточное фактическое знание о материи[49]. Тем временем физика использует концептуальные структуры, то есть системы уравнений математической физики[50].

Как мне кажется, этот процесс абстракции ненавязчиво подводит к бессознательной проекции нового Богообраза, а именно образа «божественного числа». Такое возрождение идей Пифагора в современной физике было уже замечено и подчеркнуто, особенно Вернером Гейзенбергом[51]. Как известно, в настоящее время физик обычно рассматривает именно математические формы, а не «вещи», в качестве мельчайших строительных блоков материи. Гейзенберг пишет: «Если хочется дать точное описание элементарной частицы — и акцент здесь делается на слове „точное", — то единственное, что может быть предложено в качестве такого описания, это распределение вероятностей или статистическая матрица. Однако следствием этого является признание того, что даже свойство „бытие" не может быть, без должной модификации, применено к элементарным частицам. Вместо бытия следует говорить о возможности, или о тенденции к существованию»[52]. Математические

---

[48] R. Carnap, «Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft», p. 174.

[49] Ibid., p. 175.

[50] Ibid., pp. 177ff, 290.

[51] «Physik und Philosophie», pp. 52ff.

[52] Ibid., p. 55.

формы, описывающие элементарные частицы, должны были быть решениями непреложных законов движения материи[53]. Однако базовое уравнение в своем основании есть математическое представление целого ряда характеристик симметрии[54]. Для этого необходимо, чтобы определенные группы преобразований, которые являются простейшими математическими выражениями для конкретных симметрий, оставались инвариантными. Но оказалось, что так называемая «четность», которая ранее рассматривалась как инвариант закона сохранения, не всегда сохраняется[55]. Ли и Янг, обнаружившие этот феномен, высказывают сомнения по поводу фундаментального постоянства некоторых явлений зеркальной симметрии. Таким образом, сформулированная Гейзенбергом надежда, что все законы материи могут быть представлены как решения законченной математической схемы, сегодня опять далека от своего осуществления[56].

По всей видимости, математические формы до сих пор остаются единственным познаваемым аспектом Неведомого, именуемого нами «материя». Мы должны теперь спросить, на чем основываются эти формы.

---

[53] Ibid., p. 56.

[54] Ibid., p. 150.

[55] Ibid., p. 159.

[56] Ibid. Макс Яммер завершает свою статью по истории концепции массы в физике (в «Der Begriff der Masse in der Physik») следующими словами: «Хотя концепция массы имеет решающее значение для всех отраслей физики и представляет собой незаменимый концептуальный инструмент научного мышления, очевидно что она [концепция массы] постоянно ускользает от любой попытки удовлетворительного исчерпывающего объяснения, и от всякого определения, безукоризненного с логической и научной точек зрения» (p. 241).

Задавшись этим вопросом, мы обнаруживаем, что вся структура самой математики в целом и всех уравнений, используемых физиками в исследовании материи, основана на иррациональном «беспричинном объекте» (*just-so datum*) — на ряде натуральных чисел[57], который не может быть выведен иначе как из самого себя. Таким образом, мы вновь сталкиваемся с древним Богообразом пифагорейцев! Проекция в очередной раз тайно прокралась в нашу действительность и трансформировалась в «новый миф», миф о «божественном числе».

Энергетика и силовое поле

В современной физике энергия рассматривается качестве базового субстрата всех форм, а «материализация» энергии представлена самми разнообразными элементарными частицами, которые являются основными составляющими материи. Гейзенберг правильно указал, что эта концепция связана с идеей Гераклита о Мировом Огне, но в последней мы находим архетипическую идею с гораздо более древними корнями. Эта идея восходит к примитивной идее магической потенции, которая считалась одновременно объективной движущей силой во внешнем мире и субъективным состоянием жизненной интенсивности в субъективном внутреннем мире[58]. К примеру, индейцы Дакота называли эту силу ваканда; солнце есть ваканда, а также и луна, гром, молния, звезды, ветер, шаман, идолы, ритуальные предметы, животные и любые особенные или своеобразные объекты. Слово «ваканда» может означать

[57] M.-L. von Franz, «Number and Time», passim.

[58] Cp. Jung, «On Psychic Energy», CW 8,§§ 114ff.

«секрет», «сила», «величие», «святой», «древний», «живой» и «бессмертный». Среди ирокезов эта же сила называется оки; алгонкины называют ее маниту; индейцы яо называют ее мулунгу. Черинга имеет то же значение для австралийских аборигенов, мана — для меланезийцев[59]. Мулунгу означает душу мужчины или женщины после смерти, мир духов, магическую силу в любом объекте, жизнь и здоровье в теле, активное начало во всем магическом, таинственном, непонятном, неожиданном, а также великую духовную силу, которая создает мир и всю его жизнь[60]. Эта изначальная идея «силы» становится обозначением для «диффузной субстанции или энергии, от обладания которой зависит всякая исключительная сила, способность или плодовитость»[61]. Её персонифицированная форма в образе духов (что характерно для анимизма) представляет собой еще один этап развития[62]. Юнг предполагал, что эта примитивная идея маны является предварительным этапом нашей психологической концепции энергии и, по всей вероятности, понятия энергии в целом[63]. В греческой натурфилософии эта идея всплывает в форме, которая получает дальнейшее концептуальное развитие в идее Гераклита о Мировом Огне; это Логос — всенаправляющий мировой разум, идентичный с Божеством, но в то же самое время также с материалом изначального огня, который циркулирует на протяжении

---

59 Ср. ibid.,§§ 115ff.

60 Ср. ibid.,§ 117.

61 Ibid.,§ 126, citi. A. O. Lovejoy, «The Fundamental Concept of the Primitive Philosophy».

62 Ibid.,§ 127.

63 Ibid. Ср. Jung, «On the Psychology of the Unconscious, Two Essays on Analytical Psychology», CW 7,§§ 108f.

всего происходящего, конденсируясь и истончаясь, становясь все более интенсивным или теряя свою интенсивность, проникая вверх и вниз в вечном ритме: «Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды»[64]. «Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, насыщение и голод. Он меняется подобно огню, который, смешавшись с курениями, получает название по аромату каждого [из них]»[65]. «Этот мир, который всё заключает в себя, не был создан ни человеком, ни Богом, но он всегда был и всегда будет — вечный огонь жизни, вспыхивающий в соответствии с мерой и затухающий в соответствии с мерой»[66]. В своей глубочайшей глубине человеческая душа (в соответствии с Гераклитом) связана с этим миром через всеобъемлющий огненный Логос и получает долю в его наполненности смыслом. Таким образом, образ энергии у Гераклита, по сути, является образом Бога[67]. Концепция пневмы у стоиков тоже имела много общего с этим образом; для них пневма была идентична с Богом. Очевидно, что Богообраз содержится в изначальных формах таких концепций, как энергия, пространство-время и элементарные частицы[68]. Однако помимо этого концепции пневмы у стоиков также образует предварительную стадию идеи силового поля, разработанной в физике XIX века[69]. Даже Ньютон все еще считал,

---

[64] Capelle, «Die Vorsokratiker», p. 133 (22 Fragment 76).

[65] Ibid., p. 139 (45 Fragment 67).

[66] Ibid., p. 142 (58 Fragment 30).

[67] О дальнейшем развити такой концепции энергии, вплоть до нашего времени, ср. C. G. Gillespie, ЦThe Edge of Objectivity», chaps. 6ff.

[68] Samburski, «Das Physikalische Weltbild», p. 219.

[69] Ibid., pp. 219, 220, 225.

что может объяснить гравитацию через действие «тонких духов», и отвергал любые механистические объяснения, выдвинутые картезианцами в их попытке показать, что гравитация осуществляется посредством эфира[70].

Генри Мур, друг Ньютона, также полагал, что движение объектов в пространстве вызвано некоей нематериальной спиритуальной первосущностью или пространственно протяженными духами (в отличие от чисто механистического объяснения Декарта). Соответственно, такие духовные объекты влияют на активность и притяжение всех материальных частиц[71]. Как указывает Самбурский, такой взгляд напоминает гипотезу силовых полей, выдвинутую Фарадеем два столетия спустя.

Этот древний взгляд на энергию жил в алхимической традиции в образе Меркурия, проявляющегося как «скрытый огонь», как огненное жизненное дыхание, как некий дух жизни, присущий всем вещам и иногда отождествлявшийся с Духом Святым[72]. Этот дух огня несет

---

[70] Как было показано Фирцем («Uber den Ursprung», pp. 74ff, 82ff), эта идея Ньютона восходит к философам итальянского Возрождения, особенно Франческо Патрицци (1529—1593), постулировавшего существование единого заполненного светом пространства, сотворенного Богом. В этом пространстве и происходит любое движение (которое, однако, все еще рассматривается как локализованное). Джордано Бруно (1548—1600) первым постулировал бесконечное пространство, созвучное представлениям нашей современной физики. По Бруно, такое пространство содержит миры, приводимые к жизни Богом.

[71] Ibid., pp. 89—91.

[72] Дальнейшие примеры см. в Jung, «Psychology and Alchemy», CW 12,§ 473; and M.-L. von Franz, «Aurora Consurgens».

в своем воображение все, что есть в природе; он является духом творчества и содержит в себе «образы всех творений»[73]. В процессе алхимического Великого Деяния он должен быть освобожден из заточения в веществе и затем начать вращаться в себе, подобно вихрю; в то же время он проявляется как бессмертный компонент психе самого алхимика. В ходе поэтапного развития так называемой теории флогистона этот архетипический образ постепенно превратился в концепцию энергии, принятую в современной физике[74].

Мы убеждаемся, что в современной физике не существует ни одного фундаментального понятия, которое в той или иной степени не было бы дифференцированной формой некоторых изначальных архетипических идей. Самбурский в своей работе особо подчеркивает этот факт[75]: «изучение древнегреческих учений о природе материи будет особенно плодотворным для того, кто полагает возможным увидеть внутреннюю логику в истории естественнонаучной мысли. Мы наблюдаем, как снова и снова, на разных стадиях накопления знаний, некая сила как бы навязывает исследователю базовый набор образов и концептуальных последовательностей. Наше уважение [к древнегреческой натурфилософии] резко возрастет, если мы признаем, что несмотря на все различия и трансформации древнегреческих представлений о Космосе, в них содержится изначальный прообраз наших собственных представлений»[76]. Джеральд Холтон также

[73] Jung, CW 12, pp. 323ff.

[74] Jung, CW 9(1),§ 68 и Gillespie, «Edge of Objectivity», chap. 6.

[75] «Das physikalische Weltbild», p. 405.

[76] Ibid., p. 619.

подчеркивает, что естественные науки всегда «кружат вокруг одних и тех же тем».

Наряду с понятиями времени, пространства, энергии, силового поля, элементарной частицы, ключевым понятием для естественных наук Нового времени стало понятие химического сродства. Оно уходит своими корнями в примитивные идеи симпатической магии (симпатии всех вещей) ив мифологически-алхимический принцип *coniunctio*. На примере видений Кекуле, в которых пары танцующих атомов подсказали ему теорию химической структуры, а кусающая свой собственный хвост змея дала представление о структуре бензольного кольца, мы можем наблюдать, насколько активно и эффективно такие образы все еще находятся в бэкграунде сознания современных ученых-химиков[77]. Было бы полезно процитировать здесь самого Кекуле. Он вспоминает свое возвращение в Клэпхэм (южный пригород Лондона) после визита к своему другу Хьюго Мюллеру в Ислингтоне и обсуждению с ним проблем химической теории.

> «В один прекрасный летний день я снова ехал на последнем омнибусе... Я погрузился в задумчивость, и атомы мелькали перед моими глазами. Я всегда видел их в движении, но мне никогда не удалось уследить, каким именно образом они двигались. Но в тот день я увидел, как раз за разом маленькие атомы объединялись по двое в пары; более крупные обнимали двух других, поменьше; еще более крупные

---

[77] R. Anschutz, «August Kekule», I, p. 625, и II, pp. 941f; см. также I, p. 611.

держали вокруг себя три и даже четыре маленьких; и все это кружилось в каком-то водовороте хоровода... Вдруг кондуктор прокричал: „Клэпхэм!“, я очнулся от своей задумчивости и потом провел часть ночи, пытаясь перенести на бумагу хотя бы наброски образов из моего видения. Это было началом теории химической структуры»[78].

«Так же было и с теорией бензола». Кекуле описывает, как однажды вечером в Генте его теоретическая работа зашла в тупик.

«Я переставил свое кресло поближе к камину и задремал. Снова атомы порхали перед моими глазами. На этот раз небольшие группы скромно оставались на заднем плане. Мой внутренний глаз... теперь различал более крупные образования различной формы. Длинные ряды, гораздо более плотно связаные между собой; все они движутся, колеблются, извиваются, подобно змеям. Но взгляните, что это было? Одна из змей схватила себя за хвост, и вся фигура насмешливо закрутилась перед моими глазами. Я проснулся, словно пораженный молнией, и на этот раз провел остаток ночи, обдумывая последствия возникшей гипотезы»[79].

Испытанные переживания склонили Кекуле к мнению, что идеи есть как бы «животворящие семена сознания», они плавают в атмосфере, пока «случайно»

---

[78] Cit. in ibid., II, pp. 941f.

[79] Cit. in ibid. Гипотеза касается циклической структуры бензола.

не находят благодатную почву в голове исследователя, чтобы там укорениться и произрасти[80]. Это несколько примитивное объяснение напоминает теории стоиков о «зародышевых идеях», плавающих в мировой пневме.

Как только архетипическая мысль, выступавшая в качестве концептуальной модели, перестает совпадать с наблюдаемым фактами внешнего мира, она оказывается отброшена, или же открыто признается ее «психическое» происхождение. Этот процесс всегда совпадает (по крайней мере, насколько я могу проследить) с подъемом новой концептуальной модели из глубин бессознательного к порогу сознания. Это порождает «нарушения адаптации», указывающие на возникшую целесообразность преодоления проекции.

Мелкие научные «ошибки», как правило, отбрасываются без особых церемоний, как только их ошибочность становится очевидной. Однако некоторые научные представления, причем не только из области «идеологизированных» гуманитарных наук, становятся предметом ожесточенной защиты. Отсюда ясно, что с психологической точки зрения они представляют собой проекции особенно важных бессознательных психических факторов, которые хотелось сохранить любой ценой. Когда речь идет о проецируемых аспектах Богообраза[81], как это было в случае мировой мандалы, трехмерности пространства или понятия энергии, становится понятной та страсть, с которой вплоть до сегодняшнего дня ведется обсуждение и даже борьба вокруг них.

---

80 Ibid., pp. 942f.

81 Jung, «Letters», I, p. 412: «В конечном счете, любое объяснение есть проекция».

Тем не менее мы должны исходить из предположения, что все научные гипотезы и/или разъяснения в конце концов будут распознаны в качестве проекций, но при этом их психическая «ядерная энергия» переживет их, чтобы влиться в еще один, новый миф.

Если мы сравним приведенный выше краткий обзор истории развития нескольких понятий, используемых в физике, с историей религиозной герменевтики, то мы увидим явное различие в том, что третья стадия снятия проекций — стадия моральной оценки—по-видимому, отсутствует в естественных науках. В настоящее время много внимания уделяется тому факту, что понятия естественных наук якобы свободны от ценностей. На мой взгляд, подобные утверждения — это иллюзия, возникающая в связи с тем, что многие естествоиспытатели, обладая ведущей мыслительной функцией, в своей профессиональной деятельности искусственно подавляют эмоциональную (оценочную) функцию. Это приводит к завышению роли разума и результатов его деятельности, технологии, чьи разрушительные последствия, как материальные, так и моральные, мы только начинаем осознавать, сталкиваясь с проблемами загрязнения окружающей среды, экологическими катастрофами и так далее.

Споры по поводу строительства атомных электростанций также являются моральной проблемой, даже если этот факт пытаются скрыть за рациональными аргументами. Эвтаназия, аборты — снова и снова становится ясно, что никто не может разобраться с сутью подобных проблем, пользуясь исключительно рациональной аргументацией, и что эмоциональная функция, оперирующая критериями моральной и эмоциональной ценности, должна участвовать в поиске решения. Нам приходится тяжко расплачиваться за отсутствие третьей стадии, стадии нравственной оценки

научных моделей, поскольку за этими ментальными моделями или доминирующим образами стоят архетипы, которые никогда не остаются «нравственно нейтральными силами».

Еще одним элементом, который вплоть до настоящего времени, по всей видимости, отсутствовал в истории естествознания, является понимание того, что устаревшие модели возникли в человеческом бессознательном; едва мысль начинает осознаваться в своем истинном психологическом значении, она сразу же перестает подходить в качестве модели для описания внешнего мира. Только сегодня, когда мы знаем, что внутреннее состояние наблюдателя является решающим начальным условием эксперимента, этот вопрос начинает становиться все острее. Признание факта научных проекций также почти всегда было вызвано замешательством, настоятельной необходимостью или чрезвычайной ситуацией (например, исследования рака или необходимость поиска новых источников энергии). В таких случаях человеческое любопытство склонно открывать для себя новые факты, которые не соответствуют старой модели и заставляют нас придумывать новые гипотезы. И, наконец, изредка оказывается, что новая, более подходящая модель рождается спонтанно в сознании гениального исследователя.

В принципе не существует ни одной существенной научной мысли, которая не коренится в изначальных архетипических структурах. Юнг неоднократно подчеркивал: параллельность богословских построений и ментальных моделей физики показывает, что они опираются, в конечном счете, на одни и те же архетипические основы. Естественно, что и юнгианская психология опирается на тот же самый фундамент[82]. В своей

[82] CW 11,§ 279.

первоначальной форме такие архетипические мысли, однако, еще не были сознательными мыслями; скорее они воспринимались как «появление мысли» — то есть это было «откровением» бессознательного. Как подчеркнул Юнг, мышление предшествует формированию последовательного эго-сознания, и эго изначально было скорее объектом бессознательного изначального мышления, а не его субъектом. Именно такое мышление, предшествующие формированию эго-сознания, и создало все великие темы или изначальной мысли естественных наук западного мира.

Психе и материя

Возможно, наиболее важные работы Юнга, «Психология и алхимия» и «Mysterium Coniunctionis», содержат иллюстрации того, насколько важны были психические содержания, проецировавшиеся на материю в ранние периоды химии и физики. Так как материя — рабочий материал для исследователя, жившего в обсуждаемую эпоху, — была для него в любом практическом отношении совершенно неведома, она оказывалась особенно удобной для проецирования исследователем свого бессознательное в ее тьму[83]. Естественно, это происходило невольно. «Строго говоря, проекция не производится как таковая, она просто происходит сама собой. Во мраке чего-либо внешнего для меня я нахожу, не осознавая этого, внутреннюю или психическую жизнь, которая оказывается моей собственной...»[84] В ходе своих экспериментов

[83] Ср. CW 13,§ 88.

[84] Jung, CW 12,§ 346.

исследователь, возможно, испытывал определенные психические переживания, которые он интерпретировал как особенности протекания химических процессов. «Поскольку это был вопрос проекции, он, естественно, не осознавал, что полученные результаты не имели ничего общего с материей как таковой (как мы ее понимаем теперь). Он трактовал свою проекцию как свойство материи; но тем, что в действительности исследовалось, было его бессознательное»[85]. Все бессознательное оказывалось спроецированым в материю; то есть теперь бессознательное экспериментатора находило к нему дорогу как бы извне. Таким образом, алхимик «кратко описывал всю историю знаний человечества о природе. Как мы хорошо знаем, наука началась с наблюдения звезд, и человечество открыло в них доминанты бессознательного, „богов", как и странные психологические свойства зодиака: полностью проецированную теорию человеческого характера. Астрология есть первичный опыт проекции, подобный алхимии. Такие проекции повторяются там, где человек пытается познать темную бездну и произвольно заполняет ее живыми формами»[86]. Согласно Юнгу, в конечном счете мы можем говорить о существовании знания, когда реакции психической системы, втекающие в сознание (индуцированные извне восприятия или эндогенные психические импульсы), были приведены в порядок, соответствующий поведению метапсихических объектов (внутренней или внешней «реальности»). Лишь когда созданый таким образом порядок больше уже не соответствует тому, как ведут

[85] Ibid.

[86] Ibid.

себя вещи, только тогда и признается наличие проекции. Но пока это не произошло, он представляется нам просто как «истинное знание».

С древнейших времен у алхимии всегда было два лица — «одно, обращенное к практической химической работе в лаборатории, и другое, обращенное к психическим процессам, частично осознаваемым, а частично неосознанно проецируемым и наблюдаемым в различных трансформациях вещества»[87]. Многие алхимики сами в какой-то мере подозревали существование неких связей между двумя эти ипостасями и, следовательно, искали, используя медитации и культивируя собственную внутреннюю жизнь посредством творческого труда, способ повлиять на результаты внешних химических экспериментов[88]. Фантазия была для них не чем-то темным и бессодержательным, но несла в себе нечто наполовину материальное, наполовину ментальное — и именно поэтому определенно могла влиять на конкретные вещества, находящиеся во внешнем мире.

> «Но, — продолжает Юнг, — ввиду смешения физического и психического всегда оставалось неясным, какая область, физическая или духовная, больше повлияла на конечную трансформацию в алхимическом процессе. В действительности, однако, вопрос сформулирован неверно, ибо в те времена не было различения типа „или-или“, но существовала промежуточная область между разумом и материей, то есть психическая область

---

[87] Ibid.,§ 380.

[88] Ibid.,§ 394.

тонких тел, чьи свойства проявляли себя как в ментальной, так и в материальной форме. Это единственное, что придает смысл алхимическому мышлению. Очевидно, существование такой промежуточной области приводит к внезапной преграде в тот момент, когда мы пытаемся изучать материю саму по себе, вне всех проекций; и эта промежуточная область остается несуществующей, пока мы верим, что знаем что-нибудь определенное о материи или о психе. Но когда физик прикасается к „нетронутой, недоступной области", а психолог вынужден согласиться с фактом существования иной формы личного бессознательного — другими словами, когда психология слишком близко приближается к непроницаемой тьме, тогда промежуточная область тонких тел оживает вновь, а психическое и физическое еще раз сливаются в неразличимом единстве. Сегодня мы подошли очень близко к этому решающему моменту»[89].

За время, прошедшее после написания Юнгом этих слов, такая тенденция стала гораздо более заметной. Сегодня исследователи в области естественных наук, особенно физики, все больше осознают, в какой степени психологические обстоятельства проводимого физиком эксперимента влияют на получаемый результат[90]. Как следствие этого, возрождается интерес к фундаментальным исследованиям, посвященным природе

---

[89] Ibid., § 394. Ср. современную работу R. Ruyer, «La Gnose de Princeton», passim.

[90] Ср. Capra, «Tao of Physics», passim.

и происхождению когнитивных моделей. Впрочем, на мой взгляд, исследованиям психологических истоков математических моделей по-прежнему не уделяется достаточного внимания, хотя исследования именно этой области могли бы быть особенно значимы[91]. Изучение предсознательных творческих также по-прежнему в значительной степени игнорируется. В отличие от этого, интерес к парапсихологическим явлениям значительно оживился (даже в Советском Союзе); интерес этот снова направлен на «промежуточную область тонких тел», в которой психологическое и физическое больше не может быть дифференцировано.

Для того, чтобы предотвратить еще одну наивную проекцию психического содержания на внешние явления и в то же самое избежать отрицания эффективности и важности такого содержания, Юнг создал концепцию коллективного бессознательного, позволившую эмпирической психологии приступить к более тщательному исследованию этой промежуточной области единой реальности, или *unus mundus*.

Это разрушает иллюзии позитивистских естествоиспытателей, постулирующих возможность приобрести абсолютное знание о материи[92], а с другой стороны — также разрушает иллюзии тех психологов, которые утверждают, что психе есть не более чем содержание нашего

---

[91] Ср. von Franz, «Number and Time».

[92] Макс Яммер, в «Der Begriffder Masse in der Physik» и «Concepts of Space», описал, насколько затруднительными даже для современных физиков могут оказаться концепции пространства-времени, массы и материи.

субъективного сознания[93]. Концепция коллективного бессознательного выделяет вышеупомянутую «промежуточную область тонких тел» — и при этом, однако, не делает никаких окончательных предположений о его сущности[94]. Таким образом, концепция коллективного бессознательного остается в ранге чистой гипотезы. Юнг ничего не говорит о содержании коллективного бессознательного, которое остается доступным только через непосредственное переживание.

---

[93] Jung, CW 9 (1),§§ 151ff.

[94] Jung, CW 11,§ 375.



ГИПОТЕЗА О КОЛЛЕКТИВНОМ БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ

Модель

С характерной для гения осторожностью Юнг в своем описании «коллективного бессознательного» делает вывод, согласно которому эта идея может быть объединена с эмпирическими изысканиями современных естественных наук, одновременно преодолевая извечный дуализм материи и духа.

С точки зрения культурной истории идея коллективного бессознательного представляет собой, как мы уже указали, новую формулировку архетипической концепции «мирового духа», как это постулировалось стоиками, или же «мировой души», оживляющей вселенную и истекающей путем божественных либо демонических влияний в мир человеческий. Гностическая идея о *prosphyēs psyche* (взращенной душе) была интуитивной предтечей того, что мы сегодня называем коллективным бессознательным. Слово «взращенная» в данном случае очень удачно, поскольку демонстрирует тот процесс реализации отдельной души, в котором она постепенно избавляется от проекций. Как неоднократно подчеркивал Юнг, ничто из человеческой души не может быть отброшено; душа, скорее, развивается путем длинной цепочки актов интроекции[1].

---

[1] Jung, CW 9 (1),§ 54.

Уже позже, когда определенный участок души будет изучен и оценен как имеющий Самостоятельное значение, мы можем говорить о феномене проекции или переносе внутренних переживаний на внешние предметы. «Коллективное бессознательное», как мы понимаем его сейчас, никогда как таковое не входило в сферу интересов психологии, так как еще до появления христианской церкви существовали античные мистерии, уходящие своими корнями в серый туман первобытной истории. Человечество никогда не испытывало недостатка в магических символах для призвания божественной помощи в борьбе против демонов собственной души. Фигуры бессознательного всегда воплощались в защитных или лечебных символах и тем самым изгонялись из души в пространство космоса[2], в метафизическое «потустороннее» или в окружающий человека мир.

В отличие от своих предшественников, Юнг возвел гипотезу о коллективном бессознательном на прочном и реальном эмпирическом основании, а именно на материале снов современного человека. Адольф Бастиан уже открыл для нас возможность таких исследований на примере сравнительной мифологии, хотя среди своих современников он был известен очень мало. Многие мифы и религиозные системы были, в первую очередь, точным выражением объективных психических процессов.

«Первобытный человек всегда казался нам столь субъективным, что лишь относительно недавно мы начали понимать, что мифы обращены к его психической стороне. Его знания о природе были по сути своей

---

[2] Ibid., § 21.

языком и внешним выражением бессознательных психических процессов. Человек всегда искал толкование мифа где угодно, кроме собственной души, так как он просто еще не знал, что душа является вместилищем всех образов, нашедших отражение в мифах, и что наше бессознательное выступает как действующий и страдающий субъект со своей внутренней драмой, которую примитивный человек открыл для себя, путем аналогий, во всех природных процессах, и больших и малых»[3].

Иногда исследователи мифологии выводят мифологические образы примитивных культур из внешних факторов: солнца, луны, растений и других. Юнг опровергает это, указывая, что, когда некто обращается к выдуманному образу, его элементам, внешним предметам, то это, прежде всего, реакция души на какую-то внешнюю, не существующую в реальности, точную копию. Мифы создаются нашим подсознательным вообще в очень слабой связи с чувственным восприятием[4].

Благодаря Юнгу мы обладаем сегодня, в дополнение к попыткам Бастиана дать мифам психологическое объяснение, возможностью дальнейшего исследования сновидений с помощью эффекта архетипа, индивидуально подходя к каждому человеку и получая тем самым наиболее точные данные.

Непосредственно под слоем сознания каждой индивидуальности лежит пласт бессознательного, который мы приобретаем в результате индивидуального опыта:

---

[3] Ibid.,§ 8.

[4] Jung, «Letters», I, pp. 199f.

подавленное и забытое из этого слоя, проявляясь в наших снах, можно расценивать как вопрошение спящего. Под этим слоем лежит следующий, общий для некоторой группы личностей (например, когда один человек из группы солдат становится «козлом отпущения» или когда один, находясь в группе, видит в другом свою собственную тень). Такие вещи в целом охватывают уже значительное число населения страны. Следующий уровень является общим для целой страны или региона, что мы можем видеть, к примеру, в мифах, появляющихся в определенных географических областях[5]: к примеру, мотивами гаснущего солнца насыщена восточная культура, но в нашей, западной, их практически нет[6]. В следующем слое залегают образы, общие для всего человечества вообще, вроде героических мифов, веры в рай, потусторонний мир или духов. Этот уровень души, который и продуцирует мифы, содержит в то же время базовые структуры человеческой души. И, наконец, последний уровень, на котором многочисленные архетипы интегрируются в единый центр.

Очевидно, что перемещение из слоя в слой происходит постоянно. В сновидениях мы, например, можем обнаружить универсальные мифологические символы, смешанные с персональным опытом.

В контексте работы над гипотезой коллективного бессознательного слово «символ» приобретает у Юнга принципиально новое значение[7]. *Symbolicōs* в древности

---

[5] G. Isler, «Die Sennenpuppe», passim.

[6] Jung, CW 11,§ 944.

[7] Слово «символ», насколько нам известно, происходит от греческого *symballein* — «смешивать, собирать, связывать, соединять», и изначально означало опознавательный знак — сломанное пополам

означало «образный, не буквальный», будучи в то время синонимом метафоры или аллегории, и именно так понималось первыми христианами, у которых конкретный образ служил указанием на «реальное» духовно-психическое явление. Юнг, однако, разграничивает понятия «символа», «аллегории» и «знака». Знак для него — это обозначение некоего общеизвестного понятия, психического или вещественного; то же применимо и к аллегории, с той лишь разницей, что полубессознательные мифологические ассоциации часто «цепляются» к аллегорическим образам. И аллегорию, и знак можно сознательно выдумать и развить. (Многие аллегории так и создаются: с опорой на бессознательные идеи, и от зрителя, хотя он и считает, что исчерпывающе понял изображенное, тем не менее остается скрытым еще многое. Грань между аллегорией и символом поэтому довольно прозрачна.)

Символ — это образ, выражающий базовое бессознательное явление и, следовательно, обращающийся к глубинным пластам подсознания, к чему-то, что не вполне познаваемо[8]. Это «чувственно воспринимаемое выражение внутреннего опыта»[9], которое задействует для репрезентации целые группы образов. Архетип, непознаваемый сам по себе, облекается в эти образы, чтобы суметь проявить себя, подобно тому, как первобытный

кольцо или глиняная тарелка, половинки которых использовались в качестве пароля и отзыва.

[8] Бессознательное — это не «спутник» сознания, а реальность психической динамики и носитель содержимого, которое нельзя свести к чему-то еще. Ср. Jung, CW 5,§ 670, и CW 9 (1),§§ 7, 8.

[9] Jung, «Letters», I, p. 59. Идол — это, напротив, «окаменевший» символ, влекущий за собой «обеднение сознания» (pp. 59f).

танцор надевает на себя звериные шкуры и маски. Этим способом символ создает свое ядро как неявленную, сознательно-трансцендентную архетипическую базовую структуру, которая периодически всплывает в подсознании как структурированный комплекс образов, ведущий к формированию религиозных и мифологических систем. «Пока символ жив, он будет выражать то, что невозможно представить никаким иным способом. Символ живет до тех пор, пока он несет в себе значение, когда же значение уходит, как только мы можем объяснить божественный смысл вещи столь же точно или даже лучше, чем символ, он умирает, то есть превращается только в исторический памятник»[10]. «Символ жив, только когда он дает высшее и лучшее толкование божественной воли, неизвестной наблюдателю, заставляя бессознательное активно проявлять себя в нашей жизни, сообщая ей новую, непознанную красоту»[11].

В символе объединяются высшее и примитивное, сознательное и бессознательное, любые другие психические противоположности.[12] Всякий раз, когда символ спонтанно возникает в подсознании, он оказывает воздействие на личность в целом, «заставляя энергию противоположных начал двигаться общим руслом» и «направляя жизнь к новым целям»[13]. Юнг называет такую активность бессознательного, провоцируемую реальными вдохновляющими символами, трансцендентной функцией, поскольку этот процесс облегчает объединение

---

[10] Jung, CW 6,§ 816.

[11] Ibid.,§ 819.

[12] Cp. ibid.,§§ 823–824.

[13] Ibid.,§ 827.

противоположностей[14]. Подлинный символ поэтому не может быть проанализирован и понят рациональным умом, налагающим ограничения на познаваемый предмет: суть, ядро символа всегда остается вне понимания до тех пор, пока символ остается живым и отражает высшую божественную реальность. Попытки анализа «убивают» символ, предотвращая дальнейшее проникновение в его смысл.

Научные гипотезы тоже можно в определенной степени назвать символами, потому как они имеют дело с набором фактов, многие из которых так и остаются неизученными; когда эта группа фактов постепенно начинает проясняться, то символический аспект гипотезы обретает лишь историческое значение. Наиболее важные символы отражают тот бессознательный компонент, который является общим для значительной группы индивидуумов и оказывает мощное влияние на общество.

Поразмыслив над этими формулировками Юнга, легко понять, почему церковь так настойчиво сопротивляется попыткам психологической интерпретации ее символики, уходящей очень глубоко; страх того, что символы будут уничтожены, имеет под собой веские основания. Но тем не менее упорство их веры представляется неудачным решением дилеммы и питает почву для сомнений. Единственный выход из этого тупика, который будет гарантировать сохранение жизнеспособности религиозных символов, лежит через представление о том, что эти символы обращены не к материальным и конкретным фактам, но к коллективно-психологической бессознательной реальности.

---

[14] Ibid., § 828.

Множественное единство коллективного бессознательного

Коллективное бессознательное является, в первую очередь, суммой архетипических структур, которые проявляют себя в стандартных мифологических мотивах у всех человеческих общностей. Под этими структурами мы можем обнаружить еще один слой, который представляется единым. Юнг замечает: «Наша западная психология на самом деле очень далека от того, чтобы признать научным фактом глубоко лежащий уровень единого бессознательного. Мифологические мотивы, существование которых может быть выявлено через изучение бессознательных форм, очень многочисленны, и их можно представить в виде концентрических или радиальных фигур, содержащих в себе смысловой центр или сущность коллективного бессознательного»[15]. Это тот же центр, который изображается на мандалах, в тех круговых, квадратных или сферических символах, с которыми мы уже знакомились в предыдущих главах. Как только мы достигаем этого центра, время и пространство становятся все более и более относительными[16]. Эта глубочайшая зона бессознательного, следовательно, может пониматься как всеобъемлющий континуум, «вездесущность без расширения». «Когда что-то происходит в одной точке этой области, изменения затрагивают все остальные области»[17]. «Как эта часть „объективной

---

[15] CW 11,§ 945.

[16] Cp. Jung, «Letters», I, pp. 393ff.

[17] Ibid., p. 58.

души" не ограничивает личность, так же она не ограничивает и тело»[18]. Душа «ведет себя так, словно она едина, а не так, словно поделена между несколькими индивидуальностями»[19]. Множественность архетипов тем самым может быть аннулирована или поставлена под вопрос.

Очень заманчиво выглядит идея исторически и регрессивно идентифицировать гипотезу о коллективном бессознательном с давней идеей всеохватной мировой души, разновидностью космического «тонкого тела»[20]. Эмпирические данные, способные послужить основанием для этого, по моему мнению, все еще далеки от адекватных и нуждаются в уточнении. Даже несмотря на такие феномены, как психокинез и психофотография, демонстрирующие существование психоидного (одновременно и материального, и психического) уровня психических феноменов, не стоит идентифицировать его с другими аспектами коллективного бессознательного, с которыми мы познакомились; выглядит он скорее как «пограничный феномен». На основе этого явления мы не можем сейчас соотнести с коллективным бессознательным те или иные качества тонкого тела. Намного более вероятно, что всеохватность и неподверженность времени указывают на некий вид чисто трансцендентного существования. В дальнейшем я предпочту поэтому оставить открытым вопрос о сущностной природе коллективного бессознательного.

Следует, однако, вернуться к субъекту множественных архетипических структур. В этой связи не лишним будет подчеркнуть еще раз, что архетип сам по себе не может

---

[18] Ibid., p. 395.

[19] Ibid.

[20] A. Jaffe, «Synchronizaität und Kausalität», pp. Iff.

быть визуализирован и что любая идея о его реальности составляет лишь предположение и не более. Также как мы наблюдаем феномен интерференции при прохождении света через решетку[21], аналогично мы можем заключить, что, если люди всех времен и культур обладают, к примеру, коллективным образом героя-целителя, то должна быть в человеческой душе структурированная предрасположенность, мотивирующая появление такого героя тогда, когда в нем нуждаются (часто, кстати, происходит проецирование этих фантазий на подходящих и не очень конкретных личностей). То же самое относится к образам «Великой Матери», «недостижимого сокровища», «животного — волшебного помощника», «древа жизни», «всемогущих» духов мертвых и так далее. Образ, возникающий в любом отдельном производном коллективного воображения каждой страны — религиозном, литературном, мифологическом, — очень редко может быть полностью соотнесен с аналогичным образом другой страны (когда такое случается, это уже говорит о традиционном происхождении), но схож с ним только по структуре. Такого подобия обычно достаточно для того, чтобы четко раскрыть сходство мифологем различных культур. Даже в тех случаях, когда мы имеем дело с известной традицией, поддающейся историческому толкованию, что случается часто, тем не менее эффект архетипа все равно нужно учитывать, потому как нет иного объяснения того, почему определенные мифологемы расходятся подобно лесному пожару, в то время как другие остаются узко локализованными и заимствуются

---

[21] Что, впрочем, не дает нам ответа на вопрос, какова же природа света, как и эксперименты, доказывающие, что свет состоит из частиц.

крайне редко. Примечательно, что в случаях широкого распространения мифологем на первый план выступает архетипическое представление, которое становится общепризнанным тогда, когда активируются глубинные структуры коллективного бессознательного.

Юнг предположил, что архетип в этом спокойном состоянии не проецируется[22], будучи неопределенным по форме, но «имея, тем не менее, потенциал проявления в любых формах благодаря проекции»[23]. Поэтому проекция является основной частью того процесса, с помощью которого архетип приобретает форму. Это, в свою очередь, зависит от активации и наполнения архетипа энергией. Как в электромагнитном поле существуют «точки возбуждения», так же и «поле» коллективного бессознательного должно содержать свои «точки возбуждения», сравнимые с одиночными архетипами в той степени, в какой последние ведут себя как относительно изолированные ядра. Электромагнитные точки можно заряжать — если продолжать сравнение с физикой — путем воздействия внешних факторов, таких как свет или радиация, или же внутренними скачками напряжения непосредственно в самом поле. Аналогичный процесс мы можем наблюдать в случае архетипических структур коллективного бессознательного: внешние сотрясения вроде эпидемий и голода могут внезапно «подпитать» идею героя-врачевателя и спасителя, которая присутствует в бессознательном всегда, но в скрытом

---

[22] CW 9 (1),§ 155.

[23] Предполагается, что метод наблюдения феномена психики в целом основан на энергетическом принципе, как его выразил Юнг. Ср. Jung, «On Psychic Energy», CW 8, passim.

состоянии. Либо может случиться так, что, напротив, усилятся пессимистические настроения грядущего конца света. Коллективному бессознательному также присущи внутренние перемены: например, когда активно-мужская позиция и односторонне-экстраверсивное отношение к миру с соответствующими ценностями и идеалами начинают доминировать в обществе на протяжении довольно долгого времени, то могут спонтанно возникать дополнительные или даже противоположные тенденции, берущие начало в подсознании. Быть может, это будет тенденция к интроверсии или более женскому взгляду на жизнь. В обоих случаях, побуждаемый изнутри или снаружи, начинает доминировать закон компенсации, то есть стремление к установлению баланса или целостности (которая достигается соединением двух логически несравнимых противоположностей, взаимодополняемостью, в строгом смысле этого слова).

Эти саморегулирующиеся процессы в душе контролируются архетипом Самости, высшим центром коллективного бессознательного, и, как нам представляется, независимы от сознания и воли при всех их усилиях; поэтому они абсолютно непредсказуемы. Их компенсирующий характер опознается нами позже, и мы неизменно восхищаемся тем, какими причудливыми закоулками достигают они своей цели[24]. Луч света, как мы знаем, не избирает для себя прямой евклидов путь сквозь сопротивляющийся материал; он идет коротким путем, так сказать, «в объезд». То же самое демонстрируется в случае компенсирующих потоков энергии, идущих из архетипа Самости.

---

[24] E. Benz, «Neue Religionen», p. 168. Бенц подчеркивает, что развитие религий происходит непредсказуемыми «рывками».

Теперь мы снова возвращаемся к нерешенным вопросам из первой главы. Мы видели, что, когда мужчина проецирует свою аниму на женщину и влюбляется в нее, приходят в движение два потока энергии. Любовный импульс действует прямо и мгновенно, словно ранение от стрелы Эрота, символа Самости. Другой поток энергии «активирует» образ анимы в его подсознании и проецирует его на постороннюю женщину, которая тотчас же становится привлекательной. Напрашивается предположение, что причины для этого окольного пути через внешний объект аналогичны тем, по которым свет не идет напрямую, то есть потому, что существует «плотная прослойка» между сознанием и образом анимы в бессознательном, стоящая на пути непосредственного психического восприятия анимы. Мы сегодня знаем, что когда человек открыто идет через активное воображение[25] к образу анимы и вступает с ней в прямой контакт, внешний спроецированный образ начинает тускнеть. Осознание этого явления привело Фрейда к предположению, что проецируется только подавленный материал. Впрочем, так бывает не всегда: так, опыт показывает часто — пожалуй, даже слишком часто, — что непроницаемость обусловлена не подавлением, а тем фактом, что у сознания просто отсутствуют средства, необходимые для восприятия чего-то нового, идущего из бессознательного. Это хорошо видно в тех ситуациях, когда вдохновение или фантазия прокладывают себе путь из подсознания.

Математик Анри Пуанкаре детально изобразил в «Науке и методе», как через откровение бессознательного он открыл то, что сейчас называется автоморфными

[25] Метод, созданный Юнгом для вызова внутренних фантазийных образов.

функциями. Добрых полчаса заняло у него изложение в логической последовательности того, что выглядело мгновенной вспышкой. Потом он совершенно верно заметил, что видение ушло бы впустую, если бы он сам долго не бился над решением этой проблемы. Через эти усилия его сознание создало, так сказать, сеть для улавливания новой концепции, чтобы идея могла занять надлежащее ей место.

Вышеупомянутое видение Кекуле танцующей пары и змеи, кусающей себя за хвост, способствовавшее открытию кольцеобразной формы молекулы бензола, — тоже хороший пример. Озарение само по себе ни к чему не приведет, если ему не будет предшествовать долгая сознательная работа, в данном случае химические исследования.

В психологической практике часто встречаются люди, считающие себя «непонятыми гениями». В этих случаях я замечала, что бессознательное довольно часто подает им импульсы вдохновения в сновидениях. Грустно, но правильная сознательная позиция у этих людей отсутствует. Дело ли здесь в недостатке общего образования или в узости мышления, тем не менее внутренние позывы расцениваются неверно либо вообще подавляются; случается и так, что человек попросту ленив и вместо того, чтобы работать над осознанным освоением бессознательных интуиций, предпочитает раздувать их, подавая как расплывчатую «обретенную истину». Продукты такого отношения к вдохновению обречены на провал и благополучно находят свое упокоение в мусорной корзине. Только открытая, «наивная» позиция по отношению к бессознательному, с одной стороны, и честная, кропотливая работа, с другой, проведут содержащееся в бессознательном, как в матрице, через порог сознания. Лучшей же предпосылкой здесь послужит игра, игра без плана и цели.

Полярная природа коллективного бессознательного

Как мы уже видели во второй главе, в европейской герменевтике развивался дуализм, приведший к тому, что образы в поэзии и Священном Писании толковались, с одной стороны, как *physikōs*, то есть имеющие отношение к материальной сфере, и как *theologikōs* — духовные образы Бога или мировой души. Юнг в своих работах об архетипах и коллективном бессознательном повторно освещает этот дуализм, хотя в его трактовке он обретает еще более полярные черты. Он уподобляет область психического (сознание, эго и подсознание) цветовому спектру: в инфракрасной зоне психические функции трансформируются в инстинкты и физиологические процессы, носящие все более компульсивный характер[26]. С другой стороны, ультрафиолетовая зона содержит в себе архетипы и психические структуры, которые предваряют наши фантазии и идеи, создавая символические образы. (Сознание, наряду со свободой выбора, доминирует только на среднем уровне.) Форма и значение инстинктов сконцентрированы в образах, созданных архетипами[27]. Архетипы, таким образом, выступают как коллективные бессознательные врожденные наклонности, действующие подобно регуляторам и стимуляторам творческой активности[28]. Воздействие их на человеческое эго носит в какой-то мере

---

[26] Подробнее см. Jung, «On the Nature o f the Psyche», CW 8,§§ 384 ff.

[27] Ibid.,§§ 398ff.

[28] Ibid.,§ 403.

магический, сверхъестественный характер и ощущается как нечто духовное или даже — на самом примитивном уровне — как контакт с духом или духами[29].

Архетип и инстинкт — «это две наиболее полярные противоположности, которые вообще можно вообразить»[30]. Еще более понятным это станет из сравнения человека, действующего под давлением инстинкта, и человека, захваченного властью духа, хотя две эти крайности не абсолютны и могут пересекаться и даже смешиваться[31].

В инфракрасной зоне шкалы аналитическая психология встречается с бихевиоризмом, поскольку здесь обычные человеческие реакции переходят в область инстинктивных моделей поведения, которые своей относительной механистичностью напоминают повадки животных. Психические модели реакций в этой зоне становятся очевидны и выражают себя через типичные наклонности и жесты и могут также быть рассмотрены внешне и статистически. В ультрафиолетовой области мы, в свою очередь, могли бы увидеть те феномены, которые считаются скорее влиянием или вдохновением, спровоцированным архетипическими духовными озарениями или образами, которые, являясь инстинктами и стимулами, могут выходить за пределы индивидуальности (например, видение Павла по дороге в Дамаск). Именно здесь нужно искать так называемый *alethēs logos* древних авторов, недвусмысленно подчеркивавших,

[29] Ibid.,§ 405.

[30] Ibid.,§ 406.

[31] На ум приходит обращение Блаженного Августина от инстинктивности к духу. С другой стороны, люди с высокими духовными стремлениями часто становятся жертвами своих неосознанных инстинктов.

что их интерпретации приходят через «душевное вдохновение», абсолютно непроизвольны и безличностны.

Колебание промежуточной области психики между двумя сознательно-трансцендентными полями материи и духа является лишь методом нашего сознания для описания собственных душевных опытов; «внешнее-материальное» и «внутреннее-духовное» — это только стандартные ярлычки, которые ничего не говорят нам о действительной природе того, что мы описываем как «материю», или того, что мы называем «духом», исключая, что обе крайности воздействуют на нас психологически.

Все мощные инстинктивные импульсы и весь творческий духовный опыт и реализация связаны с эмоциями. *E-motio* буквально — то, что «приходит извне». Архетипы, как мы уже отмечали, несут на себе «специфическую нагрузку», поэтому они и создают сверхъестественные влияния, проявляющие себя в виде аффектов. Эти аффекты активируют одну область, находящуюся на переднем крае сознания, как бы высвечивая ее, оставляя в то же время другие области сознания непроявленными. Это приводит к ухудшению ориентации во внешнем мире вместе с осознанием относительности времени и пространства.

В те моменты, когда эмоционально заряженное архетипическое содержимое оказывает влияние на сознание, происходят так называемые синхронные события; конкретные случаи, имеющие место в окружении индивида, находящиеся в смысловой связи с внутренним психическим миром и в тоже время им и продуцируемые[32]. Активный архетип воплощается в целой

---

[32] Jung, «Synchronicity: An Acausal Connecting Principle», CW 8,§ 855.

«ситуации» или в «особой обволакивающей атмосфере, не имеющей никаких мыслимых ограничений, включая время и пространство»[33].

Поэтому, как полагает Юнг, области духа и материи на глубинном уровне сливаются в одну, в тот *unus mundus*, в котором материя и дух, внешнее и внутреннее более не разделены. В современной психологии различия между этими двумя сферами неизбежны; в глубинных слоях коллективного бессознательного, напротив, никаких четких границ между ними провести нельзя[34].

Наблюдения над феноменом синхронии рано или поздно приведут нас к выводу, что скрытая единая реальность[35], названная Юнгом *unus mundus*, берет начало под вышеописанными полями инстинкта и духа или духа и материи.

Когда по какой-то причине сфера *unus mundus* активируется, ее скрытая энергия проявляется в двух направлениях: в том, что мы называем материей и можем определить путем психологически опосредованного чувственного восприятия, и в образе, спонтанно возникающем на периферии сознания, чье значение мы соотносим с тем, что видим во внешнем мире. Это двойное проявление воскрешает в памяти уже упомянутый выше процесс проекции, в котором действует тот же двойной принцип: стрелы, поражающей напрямую того, кто проецирует, и образа, вброшенного в реальность, то есть проецируемого.

Самые серьезные трудности, связанные с теорией коллективного бессознательного, возникают, когда

---

[33] Jung, CW 9 (2),§ 257.

[34] Jung, «Synchronicity», CW 8,§ 840; cf. also CW 14,§ 661.

[35] Скрытая, поскольку проявляется она не регулярно, а спорадически в виде феномена синхронистичности.

мы сталкиваемся с проблемой атрибуции: соотносить архетипические проявления с бессознательным индивидуума или нет. В суде, как известно, человека, неспособный сопротивляться своим намерениям, признается невменяемым и освобождается от ответственности. Это не менее верно и в случае разного рода принуждений, идущих из архетипического слоя психики! Если человек настолько охвачен какой-либо религиозной идеей, что не в состоянии воспринимать ее критически, он также может считаться в определенной степени невменяемым. Я вспомнила в этой связи случай душевнобольного человека, который убил ребенка, потому что, по его словам, Святой Дух приказал ему совершить это. Как мы уже видели, проблема, и сегодня до конца не решенная, состоит в том, являются ли злые демоны, овладевающие личностью, чужеродными телами или полноценными продуктами нашего собственного подсознания. Ошибочное же суждение в таких вопросах может привести к очень серьезным последствиям. «Неверная атрибуция, — пишет Юнг, — может повлечь за собой опасные преувеличения и недооценку того, что покажется профану несущественным только потому, что он понятия не имеет о тех нарушениях, внутренних и внешних, которые могут последовать»[36]. «Эффект инфляции в данном случае не столько даже „раздувает“ проблему, сколько поднимает ее на более высокий уровень, что может привести к приступам головокружения, падению с лестницы, вывиху лодыжки, спотыканию о ступени и стулья и так далее», не говоря уже о мегаломании и мессианских

[36] CW 12,§ 411.

фантазиях[37]. Но если некто ошибается с атрибуцией содержания своей психики, появляется другой недостаток — «утрата души», как уже было описано выше, и критическое снижения уровня жизненных сил; хуже того, вытесненное содержимое психики возвращается в виде новых проекций на окружение личности, что можно наблюдать в случае Дон Жуана, который преследовал женщин одну за другой в тщетной попытке отыскать единственный внутренний образ женщины (анимы) только для того, чтобы понять в минуты одержания, что «здесь» его обрести нельзя. Такой же процесс развивается и у тех людей, что не пытаются войти в контакт со своей тенью, и оттого они, куда бы ни пошли, всюду натыкаются на собственные объекты отвращения; они постоянно находятся в ситуации борьбы с самими собой, которая со временем превращается в данность, и ни разу при этом не спросят себя: «Почему так постоянно происходит?».

Такие шаблонные повторения ситуаций или преувеличенная зависимость принадлежат к разряду нарушений адаптации, которые мы ранее обсуждали, и указывают на желание избавиться от проекции. Что можно отнести к индивидуальному, личностному, а что относится к «объективной психе», во многих случаях можно понять только посредством тщательного толкования сновидений, да и то не всегда. Более того, мы не должны упускать из виду иррациональность человеческой судьбы. Юнг как-то консультировал одного пациента с многочисленными фобиями, от которых тот постепенно избавился, кроме одной: непреодолимой боязни лестниц. Позднее

---

[37] Ibid., n. 29.

он был убит шальной пулей в уличной драке именно на внешнем пролете лестницы. Этот страх, в отличие от других его фобий, не был проекцией: он был настоящим предчувствием! Чтобы определить, что является и что не является проекцией, необходима внимательность и точность суждений, так что, по моему мнению, психологам следует проявить тут величайшую осторожность и осмотрительность.



ЗЛЫЕ ДЕМОНЫ

Изгнание дьявола или интеграция комплексов?

В психологической практике, когда точка избавления от проекции кажется достигнутой, мы оказываемся поражены тому, с какой энергией многие люди сопротивляются принятию «чистого» взгляда на мир. Иной раз пациент, конечно, начнет воспринимать ситуацию такой, какова они есть, испытав «ага»-реакцию и мгновенно избавившись от ложной позиции; но гораздо чаще мы будем свидетелями страстного сопротивления лечению и апатичному упорству в остаивании неверного взгляда на мир. Это становится особенно заметным в процессе лечения паранойи и шизофрении, когда мы сталкиваемся с большими проблемами[1]. Глубоко укорененная ложь также часто не до конца поддается терапевтическому воздействию. Здесь мы можем наблюдать необычайно сильную Самостоятельность некоторых комплексов, которые начинают захватывать «эго» как совершенно автономные сущности — этот психологический факт выражается в вере в демонов, распространенной у всех

---

[1] Jung, CW 9 (2), § 62.

народов с незапамятных времен[2]. Очевидно, что «демоны» или, на нашем языке, «комплексы» должны были быть удалены; интеграции — то есть ответственного принятия всей полноты индивидуальности — достигали лишь немногие шаманы и лекари, имевшие в своем распоряжении подчиненных «демонов» в качестве «духов-помощников». Если мы взглянем на те мифологические системы, для которых эта тема стала центральной, то увидим, что особенно широко распространенный метод освобождения от комплексов выразился в мотиве так называемого волшебного побега, когда герой или героиня избавляются от преследующего их демона, бросая позади себя разные мелкие вещи, мгновенно вырастающие в серьезные препятствия для преследователя, и в итоге демон оказывается побежден. Хорошим примером тут послужит туркестанская сказка «Волшебный конь», которую я и перескажу ниже:

> Жил-был король, и была у него одна дочь. Когда пришла ей пора жениться, король поймал блоху, откормил ее так, что она стала размером с верблюда, содрал с нее кожу, сделал из нее туфли и объявил: «Тому, кто узнает, из чьей кожи сделаны туфли, я и отдам в жены свою дочь». Никто не смог справиться с этим, но злобный Див (демон) выудил тайну у некоего раба, затем проник во дворец под видом нищего, решил

---

[2] Jung, «Letters», II, p. 276: «Дьявольское — весьма подходящее название для некоторых автономных сил в структуре человеческой психе. В этом смысле дьявол кажется мне более чем реальным».

загадку и потребовал дочь в награду. Король отказался, а демон в ответ пригрозил сжечь всю округу дотла; дочь короля должна была отправиться с ним. Когда она пошла на конюшню искать себе лошадь, то с ней заговорил маленький волшебный конь, который посоветовал ей оседлать его, взять с собой зеркальце, соль, расческу, цветок гвоздики и бежать со двора. Див пустился за ней в погоню. Сначала она бросила позади цветок гвоздики: он превратился в огромный колючий куст и задержал демона на какое-то время. Затем она бросила горсть соли, и та стала пустыней из соли и песка; потом расческу, которая стала высокой горой, и, наконец, зеркальце, обратившееся в бурную реку. После этого она нашла приют у бедного сборщика хвороста и его жены и стала жить с ними. Ее встретил тамошний король и женился на ней, и принесла она ему двух чудесных мальчиков-близнецов. Див через некоторое время снова принялся за старое: начал угрожать королеве и ее детям, когда король уезжал на охоту, и маленький конь решил уничтожить демона. Сначала они сражались на земле; затем упали в реку и продолжали бороться уже под водой. Конь одержал победу и, выбравшись на берег, попросил принести себя в жертву: «Отруби мне голову, кости разбросай по четырем сторонам света, кишки выбрось, а сама с детьми сядь под моими ребрами». Когда королева сделала, что он просил, из лошадиных костей вдруг потянулись вверх великолепные золотые чинары; из внутренностей его возникли деревни, поля и луга; ребра обратились золотым замком, а из головы его забил

сияющий серебряный источник. Король после долгих поисков нашел свою возлюбленную в этом роскошном золотом дворце, и «стали жить они в счастье и довольстве»[3].

Очевидно, что сначала король хотел, чтобы дочь осталась с ним; он не желал отпускать ее прочь. Следовательно, как король, он символизирует здесь мужскую сознательную позицию, стремящуюся к контролю над принципом женственности, принципом Эроса, бессознательным, который именуется здесь «демоном». В случае индивидуальности мы видим развитие отцовского комплекса у дочери и тенденцию к доминированию с помощью деструктивных импульсов (того, что Юнг называл негативным анимусом). Волшебный конь, олицетворяющий здесь здоровое стремление к целостности, предохраняет принцессу от полного овладения ею демоном. В прямой схватке, однако, проблему решить нельзя, поэтому для начала вводится мотив волшебного побега. Вещи, которые принцесса бросает позади себя, следует считать священными дарами бессознательного: приношением земной красоты (гвоздика), мирской суеты (зеркало и расческа) и духа (соль). От всего этого необходимо последовательно отказаться, чтобы избежать власти дива, после чего будет возможно прямое столкновение с демоном и превращение волшебного коня в непоколебимый духовный центр — внутреннее средоточие мира.

В данном случае нас интересует прежде всего мотив побега, в какой-то степени соотносимый с современной психиатрической практикой. При лечении подобных

[3] «The Magic Steed», Märchen aus Turkestan und Tibet, p. 126.

состояний «одержания», возникающих из негативного отцовского комплекса у женщин, я часто сталкивалась с тем, что женщины не были способны к прямой конфронтации со своим внутренним «демоном»[4]; единственным методом долгое время оставалось просто избегать либо подавлять его, буквально «убегая» и уклоняясь, в то время как сам раздражающий фактор оставался вне личности пациента, и тот не мог ни интегрировать его благополучно, ни подчинить себе. Можно было лишь посоветовать человеку держаться подальше от ситуаций, которые будут затрагивать и провоцировать данный комплекс. На этом этапе вполне целесообразно называть проблему угрожающим личности «демоном», причем здесь важно не взваливать на пациента всю ответственность за происходящее с ним: необходимо помочь ему последовать здоровому инстинкту (то есть волшебному коню) и избегать любых деструктивных влечений. Для приверженцев католической веры наиболее эффективным, на мой взгляд, способом будет сеанс экзорцизма; определенные темные внутренние силы только таким методом и можно изгнать либо удержать на расстоянии.

В следующей сказке сибирских юкагиров волшебный побег приобретает несколько иные черты, чем вышеописанный (что, кстати, является редким исключением):

> Жила одна одинокая девушка, у которой не было ни родителей, ни мужа. Она сама держала дом свой в порядке и водила на водопой оленей, напевая печальные песни. Вдруг однажды

[4] Это верно и в случае негативного материнского комплекса у мужчины или женщины.

половина неба потемнела: это был злой дух. Одной своей губой он касался небес, а другой упирался в землю — страшная его пасть угрожала поглотить все живое. Девушка вынуждена была бежать. Сначала она бросила позади себя расческу, которая стала лесом; потом свой красный носовой платок, обернувшийся гигантским пожаром. После этого она сама превратилась сперва в белого медведя, потом в росомаху, волка и в бурого медведя. Она добежала до какого-то дома и свалилась на землю, изнемогая от усталости. В этот момент злой дух появился перед ней в образе красивого молодого мужчины, «прекраснее, чем само солнце» вместе с двумя братьями. Девушка избрала молодого мужчину в мужья, и они стали жить все вместе в мире и спокойствии[5].

В этой версии волшебного побега трансформировать себя удается не только героине, но и ее преследователю, который является ей в образе будущего избранника, с которым она готова разделить свою жизнь. Ей необходимо избежать негативного комплекса, чтобы позднее смогла раскрыться светлая позитивная сторона. Также любопытно, что здесь идея волшебного побега накладывается на другую, не менее распространенную мифологему — «побега с изменением облика»[6]. Девушке успешно удается превратиться в четырех животных, которые тут соотносятся с тем здоровым жизненным инстинктом, который был воплощен в образе коня

[5] «Märchen aus Siberien», p. 81.

[6] M.-L. von Franz, «Das Problem des Bösen im Märchen», pp. 91 ff.

в сказке, цитированной выше. Воля к жизни и обретению целостности побеждают желание сдаться на милость победителю и усталость, предотвращая тем самым «одержание». Не столь важно, представляет преследующий зло или добро: в состоянии одержания он в любом случае несет в себе деструктивное начало.

Мировой дух у якутов, например, заключает в себе и темную, низшую, и светлую, высшую, стороны: одержимость высшими духами, как и низшими, сводит человека с ума, и излечить его может только шаман[7]. Шаман же имеет власть излечивать подобные состояния, так как сам в процессе инициации прошел через них. «Шаман, — пишет Адольф Фридрих, — представляет собой такой тип религиозного человека, что в состоянии управлять окружающими его духами — путем тяжелой внутренней борьбы, — и поэтому может помогать другим от них избавляться. Одержимый человек, разрываемый изнутри потоками односторонних сил, сам себе помочь не способен; он нуждается в помощи экзорциста, который может освободить его»[8]. Термин «односторонний», предложенный Фридрихом, в данном случае очень точен, так как эти силы вынуждают наше внутреннее равновесие склоняться к той или иной точке, нарушая гармонию личности. Односторонность относится к числу легко выявляемых симптомов, когда заметно, что мысли и действия индивида сосредоточены вокруг одной идеи, одного комплекса тем, что является следствием нарушений в личности в целом.

---

[7] A. Friedrich and G. Buddruss, trans. «Shamanengeschichten aus Sibirien», pp. 20, 26, 97.

[8] Ibid., pp. 50f. К примеру, в верованиях шаманов девять дев живут на небесах, и их духи насылают на людей безумие.

Эта странная «однобокость» как Самостоятельный комплекс замечательно показана в фольклоре и мифах о демонах, которые имеют часто какие-либо увечья либо частично человеческий облик: например, глаза или лица в необычных местах (на животе или области гениталий) или в непривычном количестве (можно вспомнить одноглазого Полифема или злобных одноглазых или трехглазых персонажей в сказках братьев Гримм)[9]. В верованиях северных народов духи часто появляются только в виде головы или черепа. Немецкое слово *verrückt* (безумный, сумасшедший; буквально — сдвинутый) очень выразительно иллюстрирует эту ситуацию: в случае одержания проецируемыми комплексами определенные компоненты психики на самом деле оказываются смещенными, замещенными другими, передвинутыми не на свои места!

Иногда человек, в целом вполне здоровый, может приобрести внутреннего демона в результате увечья. У народа варрау в бывшей Британской Гвиане популярна следующая история:

> Однажды два брата, охотясь в лесу, вдруг случайно наткнулись на какой-то шумный праздник. Старший брат увлекся и присоединился к празднеству, в то время как младший опасливо остался в стороне, боясь, что это дождевые лягушки обратились в людей и пируют здесь в виде призраков. Он оказался прав. Ночь братья провели в гамаках в одной из хижин. Старший,

[9] Ср. иллюстрации в H. Mode, «Fabulous Beasts and Demons», passim.

уже достаточно захмелев, начал болтать ногой над костром, а когда младший предостерег его, ответом было лишь «Акка, акка!», и он продолжил свое занятие до тех пор, пока не заметил, что ноги начали обугливаться. Тогда он невозмутимо взял нож, отрезал себе ступни, очистил их от плоти, а кости ног заточил, как копья. Лежа в гамаке, он этими копьями пронзал пролетающих мимо птиц.

Он не спускал глаз с брата, но тому все-таки удалось сбежать. Калека погнался за ним на обрубках, по пути убив оленя, спутав его с собственным братом. Тот же, прибежав к своему племени, рассказал им обо всем, и они выманили калеку из гамака, окружили и убили его[10].

Эта весьма живописная история повествует нам о том состоянии одержимости человека «духами» (здесь в образах дождевых лягушек), что, в конце концов, приводит к потере ног, то есть реальной точки опоры. Брат становится полудемоном, который теперь может только кричать «Акка!», как дождевая лягушка, и хочет напасть уже на своего брата. Когда последний сбегает, старший превращается в смертоносного врага и должен быть уничтожен своим племенем.

Демонами могли стать не только зачарованные духами люди, но и погибшие насильственной смертью. Индейцы Северной Америки рассказывают такую историю:

Один человек из племени Кутанауа предательски убил человека из соседнего племени Маринауа,

[10] «Indianermärchen aus Sudämerika», pp. 26ff.

насадил его голову на кол и оставил в лесу. Однако рот убитого остался открытым: он начал моргать и горько вздыхать на весь лес. Друг нашел его, а все члены племени принесли тело домой и стали оплакивать. Труп после этого сожгли, а голову положили отдельно в корзину. Тут начинается самое интересное: голова прогрызла дыру в корзине, выкатилась из нее и укусила своего носильщика. Соплеменники, испугавшись, что голова заколдована, бросили ее и бежали прочь. Голова же, рыдая, катилась за ними следом, крича: «Друзья, подождите меня! Я хочу с вами!». Те после этих воплей пришли в еще больший ужас, а крики головы стали еще более отчаянными. Когда люди прибежали к себе в деревню и заперли все двери, голова возопила: «Как же я смогу забрать свои вещи, когда вы, напуганные, заперли все двери и я не могу войти? Я хочу измениться». После этого голова начала раздумывать, во что ей превратиться: в плод ли, в землю ли, в воду, рыбу, дрова и так далее, чтобы соплеменники могли либо съесть ее, либо ходить по ней, пить ее. В конце концов она решила кровь свою обратить в «путь врагов», то есть в радугу, обратить глаза свои звездами, а голову — луною. Луна тотчас же заняла свое место на небе, в выси, доступной лишь ястребам. «И после того все женщины начали истекать кровью и мужчины их возлегли с ними. Кровь же перестала течь и женщины забеременели после того... Вот и все, что я помню из истории Маринауа, обезглавленного Кутанауа. На этом все»[11].

[11] Ibid., «Der Mond», pp. 232ff.

История прекрасно демонстрирует то, насколько глубоко связанным остается член племени со своими сородичами после насильственного или преждевременного изъятия из круга родных. Именно поэтому убитый человек начинает преследовать своих друзей в образе призрака, демонического, по сути, существа. Здесь имеет место та же вера, подтверждение которой мы находим в ранних западных источниках, где упомянуты умершие до срока люди, ставшие блуждающими духами — женщины, умершие при родах, молодые мужчины, погибшие на войне, и, разумеется, самоубийцы. Таких еще называют неупокоенными душами, и в магических текстах к их помощи наиболее часто прибегают, если нужно навредить кому-либо[12]. Верили также, что духи эти воплощают в себе абсолютное зло, даже если при жизни они были добросердечными людьми (та же голова Маринауа начала кусаться безо всяких сознательных попыток принести вред). Важно отметить, что одержимой в данной истории оказывается только голова, тело же остается нетронутым. Голова сама по себе является средоточием мыслей и желаний, духовной и душевной сущностью мертвого тела, будучи при этом частью целого, и поэтому представляет собой не менее жуткую картину, чем копья из костей ног в предыдущей истории. Демоны вообще почти никогда не имеют «нормальной» внешности, но всегда изуродованный либо неполный человеческий облик, то есть замечательно подходят на роль визуальных образов тревожащих нас комплексов.

---

[12] K. Preisendanz, «Papyri Graecae magicae», I, pp. 83f, 119; and G. Soury, «La Demonologie de Plutarque» (Plutarch, De Deisideimonia), p. 47. «О влиянии духов умерших на живущих» cp. Jung, «Letters», I, pp. 256f.

Наиболее приемлемой аналогией с демоном, стремящимся склонить к «однобокости» восприятия, будет действие вируса бешенства: затрагивая периферийный нерв индивида, укушенного, к примеру, бешеной собакой, вирус начинает двигаться точно к тому месту в мозгу жертвы, из которого сможет управлять всем организмом. Он принуждает носителя отказаться от воды, чтобы нельзя было отрыгнуть вирус; заставляет вступать в контакт с как можно большим числом любых живых существ, чтобы широко распространить вирус; и, наконец, через укус передается новому хозяину. Только подумайте о том, что этот вирус мог бы овладеть такими выдающимися личностями, как Гете или Кант, принудив их творить только то, что способствует его распространению! Комплексы ведут себя точно таким же образом и могут в итоге просто уничтожить личность. Вирусы, как мы знаем, это «мертвая материя», и подобие жизни они приобретают только в организме носителя — так и с комплексами, проникающими во все сферы жизни индивида; «пожирая» его изнутри, они также вносят смятение в его окружение. Поэтому близкие такого «одержимого» человека часто чувствуют внезапные приступы утомления и необъяснимое ощущение, что из них высасывают жизненную силу.

Мифические образы демонов на самом деле крайне разнообразны; не всех демонов можно мерить одной меркой, и не все они одинаково опасны. У якутов существует любопытная классификация демонических существ, которую можно применять и как общую. Итак, демоны подразделяются у них на: 1) Айи, духов верхнего мира; 2) Абасси, духов нижнего мира; 3) Итши, духов срединного мира или духов животных и растений; 4) духов мертвых.

Первые два типа являются бессмертными творениями, предшественниками божеств более развитых культур; психологически они иллюстрируются в символах архетипов коллективного бессознательного. Наряду с чисто деструктивными склонностями у этих духов (особенно духов верхнего мира) прослеживается мотив любви к некоему человеку, что заканчивается приступами безумия и самоубийством последнего, чтобы он смог соединиться с возлюбленным в потустороннем мире. Если мы возьмем греческую мифологию, то такие мотивы присутствуют в мифе о побеге Дафны от Аполлона, хотя в этом случае соединения с любимым не произошло, если не принимать во внимание, что Дафна превратилась в лавр, священное растение Аполлона.

Духов растений и животных, видимо, следует считать древнейшими архетипическими формами; среди бушменов и австралийских аборигенов — в тех культурах, происхождение которых до сих пор неизвестно, — эти духи выполняют роль божеств. В противовес духам верхнего и нижнего миров они населяют в основном окружающую человека природу и не разделяются на «темных» и «светлых».

Что касается духов мертвых, то они, скорее всего, воплощают основное содержание психики, близкое к ее личностным областям[13]; они часто фигурируют в сновидениях современных людей в виде спроецированных образов покойных. Отсюда Юнг в одной из своих ранних работ делает вывод, что эти духи — не что иное, как олицетворение спроецированных образов, приближение к отцовскому или материнскому комплексу; «устойчивая

[13] Или самих умерших. Об этом далее.

привязанность к мертвым, делает жизнь менее желанной и способна даже привести к психическим отклонениям»[14]. Позднее он все же пересмотрел эту идею, не будучи до конца уверенным, что такие духи — лишь личностные образы, не обладающие своим собственным бытием. «Это, в свою очередь, ставит вопрос о транспсихической реальности, стоящей за объективной психикой»[15]. Юнг имеет здесь в виду прежде всего принцип синхронистичности, который мы рассмотрим ниже.

Первобытные народы верят, что их ушедшие предки после смерти обретают невероятное могущество, становясь в конце концов божествами. История о том, как голова убитого Маринауа превратилась в луну, служит тому примером. В психологическом смысле это означает, что образы духов мертвых постепенно усваиваются коллективным бессознательным, приобретая черты архетипа. Психическая энергия, привязанная к образу ушедшего человека, питает его отпечаток в бессознательном, при этом активируя его. Если, допустим, какая-то часть усвоенного может быть передана посредством языка, она может послужить почвой для творческих идей; но она же может стать и причиной болезненной дезориентации. Духи вообще несут в себе «и патологические фантазии, и новые, хотя пока неизвестные нам, идеи»[16]. Как мы уже видели, это замечание верно для архетипов в целом. Юнг подчеркивает, что негативное воздействие часто

---

[14] Jung, «The Psychological Foundations o f Belief in Spirits», CW 8,§ 598.

[15] Ibid.,§ 600, n. 15. Ср. также Jung, «Letters», I, p. 100.

[16] Jung, «Psychological Foundations», CW 8,§ 597. Ср. также Jung, Letters, I, pp. 341f.

происходит как раз в тот момент, когда «подавленные, казалось бы, силы возникают на пороге сознания», откладываясь затем в глубинах личности и выражаясь через одержимость[17]. Когда такой материал интегрируется в сознание, он впоследствии будет проявляться физически, заставляя индивида вести себя соответствующим образом[18]. Однако негативного аспекта можно избежать, если человек научится сдерживать бессознательные импульсы и станет более осознанным, что достигается путем саморефлексии[19]; демонические порывы, таким образом, будут направляться в творческое русло.

Особенный страх у людей всегда вызывала черная магия. Страх этот идет от того, что деструктивным импульсам придается слишком большая роль. «Идеи и методы работы в черной магии довольно примитивны, однако по-своему привлекательны, а главное, внушают наблюдателю благоговейный ужас», будучи всегда к услугам тех, кто преследует личные антисоциальные цели[20].

Демоническое, как пишет Юнг, опирается на «негативные бессознательные силы и на реальность зла. Существование демонического доказывает тот факт, что черная магия не просто возможна сама по себе, она еще и дьявольски эффективна; иной раз настолько, что мы начинаем считать самого колдуна одержимым демонами»[21]. Продолжая теорию Альберта Великого:

---

[17] Jung, «Letters», I, p. 344.

[18] Ibid., p. 336.

[19] Ср. также тенденцию заблуждаться относительно того, что *machen* (делать, исполнять) равно *Macht* (власть). Ср. ibid., p. 352.

[20] Ibid., II, pp. 81f.

[21] Ibid., p. 82.

«Когда некто выпускает на волю негативные эмоции, желая причинить зло и насилие другому, тогда желание имеет магический эффект. В этом и состоит сущность примитивной магии, а также массовых движений типа коммунизма или нацизма»[22]. При подобных массовых психозах хаос, вырвавшийся из бессознательного, ищет для себя «новые символы, способные выразить его сущность»[23], — следовательно, творческий поиск здесь неизбежен. Итак, мы видим, что демоническое и творческое начала психологически друг другу чрезвычайно близки, и нет ничего более разрушительного для человеческой души, чем нереализованные бессознательные творческие импульсы. Именно поэтому большинство психозов, как правило, удается вылечить, если пациент начинает погружаться в какой-либо творческий процесс, облекая в некую форму то, что его тревожит. Если же речь заходит о массовом помешательстве, то только творческие «искупительные» силы, восстающие из глубин души, могут спасти от полной катастрофы.

Многие демоны сами по себе не столько страшны, сколько причудливы и представляют собой, скорее, смешанные образы, в природе не существующие: кентавров, русалок, Пегаса, птицу Гаруду и тому подобных[24]. Выражают они нечто сверхъестественное, а потому относятся к духовной и душевной реальности и воплощают в себе фантазии, не обладающие моральными категориями, но в целом вполне доброжелательно настроенные по отношению к человеческим существам.

---

[22] Ibid., pp. 82f.

[23] Ibid., p. 81.

[24] Ср., например, Mode, «Fabulous Beasts».

Кентавр Хирон, к примеру, учит искусству врачевания; Гаруда выступает посредником между людьми и богами, Пегас возносит поэтов к высотам духовного озарения.

Вопрос, который не устает повторяться, состоит в том, до какой степени такие сущности могут быть интегрированы. Возможно, нам здесь поможет следующее: всякий раз, когда демон, например «полтергейст», перемещается вслед за человеком, невзирая на перемену места, дух этот в итоге обретает собственную вещественность и субъективную реальность; если же с переменой места дух исчезает, то и отношение к субъекту не играет особой роли. (Здесь мы имеем в виду, в частности, феномен призраков, связанных с домом, заставивший Юнга в свое время пересмотреть идею о том, что эти духи являются просто субъективными комплексами.) Но даже если дух «следует» за человеком повсюду, иногда он субъективен лишь частично; этот субъективный компонент привлекает, так сказать, «объективное зло»: как только первое интегрируется, последнее исчезает; мы уже видели это на примере самоубийства демона в китайской сказке «Духи повешенных».

Демоны были всегда и в любых культурах. Ниже мы кратко рассмотрим специфически средиземноморское развитие европейской веры в духов в части ее сходств и различий с продуктами воображения примитивных народов, обсуждавшихся ранее.

Демоны в античности

Как мы знаем, в Древнем Египте боги были как добрыми, так и злыми. Например, карлик Бес и юный Гор были позитивными божествами, духи же негативные чаще всего характеризовались как безымянный сонм,

«свита Сета», аналогично дэвам в иранской мифологии. В Месопотамии и Средней Азии также существовали добрые и злые божества; последние часто ассоциировались с мертвыми злыми ветрами, несущими болезни и смерть, а также с мелкими зловредными духами[25].

Ханаанские и раннеиудейские демоны, как считалось, были тесно связаны с человеческой душой: они могли вселиться в человека, управлять его настроением, провоцировать на внезапные необъяснимые действия, внушать мысли и так далее. Эти демоны были подвержены моральной оценке или осуждению: в Ветхом Завете много раз упоминаются как духи похоти и зависти, так и те, что способствуют пониманию и прозрению сути вещей. Даже телесные функции и нужды, такие как обоняние, речь, сон, сексуальность, имели своих духов-покровителей[26].

В доэллинской Греции демоны, как и в Египте, составляли некую безымянную общность. Слово *daimon* происходит от *daiomai*, то есть «раздавать», «разделять», «возлагать», и относится, прежде всего, к мгновенно улавливаемой активности высших сил, что проявляется в испуге лошадей, неудачам в работе, болезням, безумию, ощущению страха в определенных природных местах. Это места выхода демонов в наш мир, своего рода врата. Вообще идея демона или даймона как постоянного личного спутника возникла в V веке до н. э. у Гесиода, а к III веку она уже была широко распространенной. Так как даймон считался источником индивидуального

---

[25] Ср. R. C. Thompson, «The Devils and Evil Spirits in Babylonia», passim.

[26] Ср. C. Colpe, «Damonen», в «Reallexikon für Antike und Christentum».

счастья или несчастья, уже в IV веке до н. э. начали приносить жертвы благому (*agathos*) даймону как духу-хранителю дома.

Платон использовал слово *daimon* не в его прямом значении, а в качестве синонима слову *theos* (бог), иногда уточняя как «почти человеческую» сущность[27]. В «Пире» Диотима говорит, что Эрот — это могущественный даймон, а они «представляют собой нечто среднее между богом и смертным»[28]. На вопрос Сократа: «Каково же их назначение?» — она отвечает: «Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказы богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев [даймонов] — и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ремесленник. Гении эти многочисленны и разнообразны, и Эрот — один из них»[29].

---

[27] Ibid.

[28] Платон, «Пир», 202е. Ср. F. Regen, «Apuleius philosophus Platonicus», pp. 9f.

[29] Платон, «Пир», 202е. В «Послезаконии», приписываемом Платону, демоны подразделяются на группы: зримые и незримые духи, небесные боги, боги эфира, водные демоны, водные полубоги и т. д.

В стоицизме и платонизме среднего периода четко выделена разница между богами и демонами: Боги — это могущественные силы вселенной, бесконечно далекие от людей и в значительной степени равнодушные к человеческим горестям и радостям. Демоны же, напротив, населяют область между Олимпом и человеческим миром, особенно в подлунной и воздушной его части, смешиваясь здесь с природными духами источников, растений и животных. Излагая свою позднюю платонистскую концепцию, Апулей пишет: поэты часто приписывают богам то, что на самом деле принадлежит демонам; «они возвышают определенные человеческие черты, принижая и угнетая остальные. Поэтому боги могут чувствовать сострадание, гнев, радость, страх и прочие человеческие склонности... будучи столь далеки от высшего небесного спокойствия, какое им полагается иметь. Все боги проводят свое существование в неизменном духовном состоянии... потому они совершенны... Все же черты человеческие подходят более природе демонов, которые наделены бессмертием высших и страстями низших созданий... Потому их можно назвать „пассивными“, поскольку они субъекты настолько же беспорядочные, как и мы»[30]. В каком-то смысле дух человека, его «гений», «добрый дух» (как *daimonion* Сократа) тоже является даймоном, подобно другим духам, населяющим воздух. После смерти они становятся лемурами или ларами (домашними духами) либо же, если они были злыми, лярвами, то есть обычными призраками[31].

---

[30] «De Deo Socratis», cap. 12. «Excerpted and translated from Apuleius, Opuscules philosophiques et fragments», I, pp. 31ff.

[31] Cf. cap. 15, ibid., pp. 34ff.

Великим образцом для Апулея был Плутарх, разработавший такую схему мироустройства: на вершине космического порядка находятся боги, небесные тела которых сотканы из огня; ниже их обитают демоны, природа которых воздушна; еще ниже — духи павших героев, их стихия — вода; и наконец, на самом нижнем уровне бытия располагаются человеческие существа, животные и растения, имеющие земную природу. Души человеческие могут опускаться или подниматься по этой лестнице, в зависимости от наших заслуг и качеств[32]. Демоны не относятся к бессмертным, однако срок жизни их исчисляется тысячелетиями[33], а когда они умирают, на земле случаются эпидемии и катастрофы[34]. Злые демоны также наказывают нарушивших запреты и табу, насылая на них неизлечимое безумие[35].

Проведенное в поздней античности различие между богами, безразличными к земным страданиям, и демонами, наделенными всеми человеческими страстями и чувствами, кажется мне очень важным. Поясню почему: демоны сами по себе, скажем так, ближе к человеку, более субъективно-психологичны, нежели боги, а Цицерон вообще именовал их *mentes* или *animi*, что и означает «души»[36]. Называли их также *potestates*, то есть «силы»[37]. Трактовку демонов как «душ» мы встречаем у многих ранних

[32] Soury, «La Demonologie», pp. 23—26.

[33] Ibid., p. 30. Нимфы, например, согласно Гесиоду, живут 9720 лет. Древесные нимфы живут столько же, сколько их дерево.

[34] Ibid., pp. 43f.

[35] Ibid., p. 49.

[36] «De Divinatione», 2. 58, 119.

[37] Regen, «Apuleius», pp. 16ff.

авторов, особенно же она выражена в поздних текстах стоицизма, у Посидония, Филона, Плутарха, Климента Александрийского и других[38]. С точки зрения юнгианской психологии античное разделение на богов и демонов означает следующее: боги представляют базовую архетипическую структуру души, отделенную от сознания, тогда как демоны хоть и воплощают те же архетипы, однако в форме, близкой к сознательной, которая состоит в более тесной связи с внутренними переживаниями индивида, как если бы частный аспект архетипа стал частью самой души, чем-то, принадлежащим ей изначально.

В неоплатонизме мы встречаем альтернативный миропорядок[39]: Высшее божество мудрым провидением своим создало мир и упорядочило ход вещей, поручив дальнейшее управление небесным телам. Они видели восход человека, созданного для сохранения других живых существ[40]. Третье же управление было доверено даймонам, защитникам и хранителям человека, связанным с его заботами и тревогами. Цельс, стоик по складу мышления, наделял их особенными функциями: обеспечивать человека жизненно важными вещами: хлебом, водой, вином, воздухом; они даровали плодовитость в браке, а каждый еще и отвечал за некую часть тела. Именно поэтому к даймонам нужно было взывать, когда эта часть требовала излечения[41]. Они могли

---

38 Ibid., p. 18.

39 На самом деле даже не один; ср. Pseudo-Plutarch, «De fato», 9, 572f, and Nemesios, «De natura hominum», 44,167.

40 У якутов эту функцию выполняют духи — «владыки природы».

41 H. Wey, «Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus», pp. 270–272.

пророчествовать о грядущих событиях, но, кроме того, при определенных обстоятельствах приносили людям физический вред, лучшим средством избавления от которого было публичное приношение даймону.

Демоны в христианстве

Что касается вопроса об отношении архетипов к субъекту, то с появлением христианства мало что изменилось, кроме значительного и гораздо более острого упора на мораль[42] (третий этап!). По-настоящему благим является только Христос (и некоторые ангелы); природные духи в целом нейтральны, но их лучше избегать; однако все остальные даймоны объявлялись безусловным злом. Большинство языческих богов превратилось волею отцов церкви в злобных демонов, более того, Сатану, персонажа иудейской традиции, вообще смешали с образами из греческой культуры. Согласно Иустину Мученику, небесные тела и ангелы божьи обладают властью над всеми земными делами[43] (ангелы в данном случае идентичны «богам» Платона[44]). Причиной зла в мире считалось отпадение части ангелов от Бога, их свержение с небес и последующее совокупление с земными женщинами. Эти падшие ангелы пытались узурпировать божественную власть, заметно потворствуя при этом разжиганию в людях сексуальной страсти[45]. Грех их

---

[42] Jung, «Psychological Aspects of the Mother Archetype», CW 9 (1),§ 189.

[43] Wey, «Funktionen der bösen Geister», pp. 6ff.

[44] Ibid., p. 10.

[45] Ibid., p. 20.

был не столько во враждебности к Богу, сколько в неповиновении его воле, а также во введении людей в заблуждение (*apoplanan*)[46].

Все это отсылает нас к Книге Еноха, написанной около 100 г. до н. э., в которой говорится о том, как ангелы влюбились в земных женщин и ради них пожертвовали небесным владычеством. Вместе они породили чудовищную расу гигантов, грозивших уничтожить землю. Как объясняет Юнг, психологически это означает вторжение бессознательных образов в сознание, а гиганты являются результатом инфляции, ведущей ко всеобщей катастрофе[47]. Падение ангелов, по словам Юнга, «раздувает значимость человека до „гигантских“ пропорций, что указывает на инфляцию культурного сознания в тот период»[48]. Проистекает такая ситуация из-за слишком быстрого роста знаний — в точности того же, что мы имеем сегодня. История из Книги Еноха сейчас не менее актуальна, чем в библейские времена, поскольку очевидно, что сегодня такой захват бессознательным сознания происходит довольно часто. В качестве иллюстрации этой мысли приведу сон одного американца, который прислали мне как раз тогда, когда я писала главу о демонах. Заключался сон в следующем:

> «Я иду с женщиной вдоль скал Палисад (цепь крутых утесов в Нью-Джерси вдоль реки Гудзон. — Прим. пер.), с которых открывается

---

[46] Ibid., p. 28. Выражаясь современным языком, демоны вызывают проекции.

[47] Jung, «Memories, Dreams, Reflections», pp. 327f.

[48] «Answer to Job», CW 11,§ 669.

панорамный вид на Нью-Йорк. Некий мужчина ведет нас. Нью-Йорк лежит в руинах, и мы знаем, что и весь остальной мир уничтожен. Кругом пылают костры пожарищ, тысячи людей в панике бегут куда-то, река затопила почти весь город. В сумерках хорошо видны огненные шары, летящие с небес на землю. Это конец мира... Отчего-то мне известно, что причиной всему послужила раса гигантов, пришедшая из глубин космоса. Среди руин я увидел двух из них, неспеша пожиравших людей горстями, словно виноград со стола. Гиганты были разных размеров и форм, а мой проводник объяснил, что прибыли все они с различных планет, где жили в мире и гармонии, сюда же прилетели на летающих тарелках. Земля на самом деле была создана ими в незапамятные времена как теплица, и сейчас они вернулись, чтобы собрать урожай; точную же причину я узнаю позже.

Спасся я потому, что у меня было высокое кровяное давление. Именно поэтому меня подвергли испытанию, так как, если я пройду его, то стану „спасителем душ", как и мой спутник. Мы продолжали идти, и вдруг я увидел перед собой огромный золотой трон, на котором восседали король и королева гигантов. Они были, так сказать, „интеллектуальным" центром этого страшного вторжения. Чтобы пройти испытание, я должен был подняться по лестнице прямо к ним. Восхождение было очень трудным; я был напуган, но знал, что должен сделать это, ведь от меня зависела сейчас участь всего человечества. И тут я проснулся, обливаясь потом».

Гиганты в этом сне, конечно, слегка модернизированы и названы пришельцами из космоса, однако за ними легко угадываются знакомые архетипы. Король и королева представляют божественную пару, справляющую таинство иерогамии, единения разделенных психических противоположностей. Божественный брак — это архетипический образ, предназначенный для излечения глубокой внутренней разобщенности[49]. Всякий раз, когда сознание человека удаляется слишком далеко от своей естественной основы, подобные ритуалы примирения противоположностей необходимы и достигают своей наивысшей точки в мотиве божественного брака. Таким образом, здесь наблюдаются наиболее любопытные параллели с Книгой Еноха. Мы определенно живем сейчас во времени, напоминающем закат античной культуры и появление христианства, — в период глубочайшего внутреннего и внешнего кризиса, толкающий нас к далеко идущим изменениям.

Но давайте вернемся к положениям христианства относительно демонов. Один из отцов церкви Афинагор учил, что демоны — это души наиболее выдающихся из ушедших людей, королей и героев[50]. (Это вновь возвращает нас к первобытным верованиям, скрытым теперь под личиной рациональности.) В дополнение к демонам Афинагор описывает еще целую толпу ангелов, правящих звездами и всем, что есть в космосе[51]. С его точки зрения, Сатана до своего падения был ангелом, повелевавшим материей, и поэтому после свержения Сатаны с небес

[49] Ср. Jung, «Letters», I, pp. 336, 355–356 о значении иерогамии.

[50] Wey, «Funktionen der bösen Geister», pp. 35ff.

[51] Ibid., pp. 41ff.

материальный мир представляет зло[52]. Сатана был низвергнут в ад, поскольку предал своего господина[53] и потому еще, что он со своими последователями был своенравен и дерзок и воспылал вожделением к земным женщинам[54].

Совершенно ясно, что и речи не шло о реальном противопоставлении Сатаны Богу, так как это означало бы впадение в ересь и признание дуальной природы Бога. Все церковные постулаты сводились к тому, что есть Единый Бог и есть темные ангелы, демоны, духи греха, порочной сексуальности и гордыни, нарушающие гармонию творения, и, согласно Татиану, отделяющие человека от божественного истока, Святого Духа. В задачу человечества вменялось восстановление этой почти утраченной связи[55], силами же, препятствовавшими этому и толкавшими людей на путь греха, были, с одной стороны, материальный мир и космос, а с другой — демоны. Как пишет Татиан, демоны состоят не из чистого духа, но скорее из пневмы тонкого материального плана[56]; в любом случае они бестелесны и не могут умереть так, как люди[57]. С точки зрения Татиана, первейшим грехом падших ангелов является не похоть, но притязание на божественную власть; также они пытаются соблазнить человечество путем иллюзий и обмана (*phantasmata*),

---

[52] Ibid., pp. 47ff. Теория Афинагора об ангелах отчасти напоминает Pseudo-Plutarch, «De fato», 9, and Nemisios, «De natura hominis», 44,167.

[53] «Metamelesas»; cf. ibid., p. 53.

[54] Ibid., p. 58.

[55] Ibid., pp. 63, 65.

[56] Ibid., pp. 71ff.

[57] Ibid., p. 72.

принуждая поклоняться им вместо Бога[58]. Поэтому так важно здесь указание апостола Павла к «различению духов» (1Кор. 12:10). По словам Феофила Антиохийского, поступки демонов были продиктованы завистью и кровожадностью, главными атрибутами духов зла[59]. После своего отлучения от небесного престола демоны эти взяли божественные имена, магические знаки и символы ужаса, чтобы силой склонить человечество на свою сторону. Точно так же вели себя языческие боги, по мнению Иустина Мученика[60], а поклонение им, в понимании Ксенократа и Плутарха, было своего рода снятием с высших богов всего бремени ответственности. Даже вину за распятие Христа Иустин возлагает не на иудеев, а на злых духов[61], и по этой причине крест стал силой, способной их укрощать[62]. Если, к примеру, демоны иногда чудесным образом излечивают больных, то, по мнению Татиана, только для того, чтобы приобрести массовое почитание[63]; то же касается и гадания, когда они порой говорят чистую правду.

Такая потребность демонов в публичной славе заслуживает более внимательного изучения, поскольку еще почти до конца XVII века она проявлялась в экзорцизме. Если мы согласимся с широко распространенным сегодня толкованием слова *religio* как «сознательное почитание

[58] Ibid., pp. 73ff.

[59] Ibid., pp. 97ff.

[60] Ibid., pp. 109ff. Языческих богов называли *daimonia* (p. 121).

[61] Ibid., p. 163.

[62] Ibid., p. 165. Для Иустина Мученика страдания на кресте являются «величайшим символом рыбы и ее (Христа) *arche* (начала)».

[63] Ibid., p. 221.

сверхъестественного», то демоны в таком случае просто хотели, обобщая, быть «религиозно» принятыми в человеческом сообществе. Из расцвеченных мифами греческих исторических источников мы знаем, что чума, неурожай, поражение в войне и тому подобное насылаются, как правило, тем божеством, которого по недосмотру забыли упомянуть во время религиозной церемонии. Поэтому, например, Артемида не давала греческим кораблям выйти к Трое, вызвав затишье, которое могло быть прервано только приношением в жертву Ифигении. Таким образом, по степени уважения демоны от богов нисколько не отличались; с психологической точки зрения они олицетворяются бессознательным, оказывающим на людей огромное влияние, и действуют как «органы» души, которые не станут функционировать, если к ним относятся без должного внимания.

В ранних писаниях отцов церкви демоны изображаются крайне разнообразно: здесь и падшие ангелы, и языческие божества, и квазиматериальные природные духи. Движут ими обычно похоть, стремление к власти, страстная зависть или кровожадность, наряду с желанием ритуального почитания. Они вводят людей в заблуждение обманчивыми образами и идеями или, выражаясь современным языком, путем проекций. Сильнее их лишь сам Христос и символ креста, только им под силу держать демонов под контролем.

Учение о демонах получило мощное развитие в период средневековья и Просвещения, сформировав базис для экзорцизма в рамках католической церкви. Во времена Просвещения, тем не менее, все эти дьявольские и демонические силы трактовались как иллюзии, не существующие в реальности; такого взгляда, кстати, психиатрия придерживается

до сих пор. Сейчас, однако, мы находимся в четвертой стадии избавления от проекции, и только современная глубинная психология способна пересмотреть эти положения. Фрейдизм придерживается того мнения, что комплексы сами по себе абсолютно субъективны. Как далеко зашло это положение, мы можем судить по недавней книге Сесиль Эрнст об экзорцизме[64]. Автор утверждает, что сама не «верит» ни в каких демонов, и подчеркивает настойчивые уверения психически больных людей в их собственной одержимости, которые они якобы используют для привлечения внимания окружающих. Экстравагантные ритуалы экзорцистов оказывают на пациента благотворный эффект потому, что удовлетворяют его потребность во внимании к собственной персоне. Как по мне, это слишком упрощенная интерпретация. Мы видели, конечно, что демонам свойственно желание церемониального служения им; так вот, когда психически нездоровый человек желает вызвать у других интерес к себе, это желание, на мой взгляд, принадлежит в большей степени самому комплексу, чем эго пациента[65]. Доктор Эрнст возлагает на пациента всю ответственность за его поведение, я же считаю, что ответственность может быть только обусловленной. В этой связи один момент из старого труда по экзорцизму[66] выглядит достойным внимания, а именно: демоны одолевают человека тогда, когда он поддается греховным чувствам, таким

---

[64] C. Ernst, «Teufelsaustreibungen».

[65] Похожее суждение высказывает Вуннеберг в отношении девушки, над которой отец Юссель проводил обряд экзорцизма.

[66] E. Niderberger, «Sagen, Märchen und Gebräuche aus Unterwalden».

как гнев, зависть, блуд, ненависть и малодушие[67]. Вот это мне кажется наиболее точным отражением ситуации: эго лишь в определенной степени ответственно за то влияние, которое человек оказывает на свое окружение, то есть за то, что Юнг назвал тенью индивидуальности, но не за архетипические психические факторы. Игнорируя нашу собственную тень, мы тем самым открываем врата деструктивным импульсам, поэтому вопрос о моральной ответственности здесь чрезвычайно тонок, и суждение нужно выносить по каждому случаю отдельно.

Проблема взаимоотношения архетипов и субъекта

Если мы попытаемся подробнее, с психологической точки зрения, рассмотреть намеченное в общих чертах развитие теорий о демонах, то увидим достаточно целостную картину. С одной стороны, демоны недвусмысленно характеризуются как архетипические силы; с другой же, позднеантичное разделение на удаленных от людей богов и демонов-посредников архетипический образ относит на задний план. Очевидно, что инстинктивный и эмоциональный компоненты архетипа стали к человеку ближе, в то время как духовная составляющая — «боги»,

---

[67] Согласно Римскому Ритуалу, одержимы могут быть и невинные. Ср. Rodewyk, «Die ddmonische Besessenheit», p. 130. В этом случае их страдания служат «прославлению власти Божьей» (p. 131). Причиной одержимости также может стать черная магия; или же это состояние может быть принято добровольно, как искупление или наказание (p 135). Бог может дать свое согласие на одержимость, в таком случае одержимый находится под его особым покровительством (p. 138).

больше напоминающие идеи Платона, остались спроецированными на безличное метафизическое «нечто». Поэтому возникает подозрение, не имеют ли демоны какого-то отношения к психической природе человека. Боги, идеи ощущаются как нечто абсолютно надчеловеческое, как некие математически идеальные структуры; они существуют «за гранью», пребывая в вечном и неизменном покое. Напрашиваются соответствующие параллели с архетипом, «который в пассивном, непроявленном состоянии не имеет никакой определенной формы, обретая ее только в проекции»[68]. Демонов поэтому можно считать архетипическими формами, появляющимися в области человеческих проекций.

Даже в христианский период концепция демонов не претерпела значительных изменений; демоны блуда и похоти наиболее часто объявлялись причиной одержимости, хотя Христос, им противостоящий, был по сути своей объективно-метафизическим, за исключением тех случаев, когда некоторые мистики претендовали на прямое постижение своего «внутреннего Христа». В конце концов, то, что демоны стали рассматриваться как существа частично «психического» склада, означало, что архетипы коллективного бессознательного постепенно начали достигать своего, так сказать, наивысшего пика развития в индивидуальной человеческой душе; фундамент, тем не менее, покоился глубоко в бессознательном, реагируя тем или иным образом на транспсихическую реальность.

Человек обладает полной ответственностью за свои действия только на сознательном уровне психики, там

[68] Jung, «Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept», CW 9 (1),§ 142.

же, где начинаются личностные комплексы и ощущение собственной неполноценности, контроль эго уже ослабевает; но даже в этой области христианская этика еще может приобрести характер этики субъективной. То, что происходит вне этой зоны, сознание уже фактически не контролирует, и поэтому ассимиляция элементов бессознательного в сознание, как правило, успеха не имеет. Открытие Юнга по этой причине является решающим: он показал, что возможно объединить два этих слоя вместо того, чтобы их подавлять, и при этом довольно успешно нейтрализуя их негативные аспекты. Достичь такого объединения можно с помощью так называемого активного воображения: сознание позволяет бессознательным образам проникнуть, так сказать, «на свою территорию» в виде максимально реальных фантазий, а затем между двумя сторонами психики начинается диалог на уровне независимых собеседников[69]. Через такое добровольное внимание, оказываемое собственным демонам (будем придерживаться этого термина), они получают нужную долю «ритуального служения» и постепенно успокаиваются. Если же цели эго пересекаются с целями демонов, это означает, что стороны могут достичь компромиссного решения, которое удовлетворит всех.

Было бы весьма любопытно классифицировать различные психотерапевтические методы по степени их сходства с экзорцизмом или в попытках достичь интеграции, однако это уведет нас слишком далеко от основного предмета нашего рассмотрения. Во всяком случае, психофармакологию и бихевиоризм точно можно назвать чистым «экзорцизмом»; фрейдистский

[69] Jung, «Letters», I, pp. 82f, 108f.

анализ, как и групповая терапия, близки к «катарсическим» методикам по объему того внимания, которое они уделяют демонам. Юнгианская же школа, насколько мне известно, наиболее последовательна и откровенна в защите интеграции противоположностей путем интуиции и внутреннего прозрения.

Интеграция бессознательного через активное воображение применима в основном к незначительным, мелким демонам, формирующим персональную тень, но не к архетипу зла в принципе. Юнг особенно это подчеркивает: «...если человеку вполне под силу иной раз опознать внутри себя относительное зло, то попытки взглянуть в лицо абсолютного зла в глубинах собственной природы очень редки и, как правило, оборачиваются катастрофой»[70]. Юнг обращается здесь к архетипическому аспекту зла, к теневой стороне Самости, чьи неизмеримые глубины колоссально превышают зло, заключенное в тени[71]. Эта внутренняя сила, как и все архетипические силы бессознательного, не может быть интегрирована эго. Именно поэтому Юнг в Эоне столь остро полемизирует с теологической доктриной зла как *privatio boni*, недостатка блага, не обладающего собственным бытием. Если зло не является частью божественного образа, то оно ложится тяжким бременем на саму человеческую душу[72], что означает нарушение запретов и ограничений[73]. «Если, — пишет Юнг, — высшее зло вселяется в человеческую душу, результатом становится негативная инфляция — то есть

[70] CW 9 (2),§ 19.

[71] Ibid.,§§ 209ff.

[72] Доктрина грехопадения.

[73] Другими словами, инфляцию.

демонические влияния становятся частью бессознательного и обретают устрашающую власть»[74]. Все это приведет к одержимости абсолютным злом, выраженным в христианской культуре грядущим пришествием Антихриста и в той возрастающей с каждым днем жестокости, что мы видим у современных людей. За данным феноменом стоит на самом деле активация темной стороны Бога, вызывающая у многих психически неустойчивых людей глубокое душевное расстройство, панику и другие неконтролируемые всплески эмоций. Средоточием таких деструктивных импульсов, живущих в душе каждого из нас, является Самость, внутренний центр и источник любых позитивных и негативных влечений[75]. Сам факт того, что и рай и ад — лишь аспекты единого божественного образа, по словам Юнга, «просто поразителен»[76]. Майстер Экхарт в свое время также заметил, что возвращение к своей подлинной природе сродни тому, будто отворяешь глубины самого ада. «Экхарт свел воедино и Добро и Зло, — комментирует здесь Юнг, — основываясь на знании того, что и высшее и низшее идут из глубин души и каждый ведет хрупкий сосуд сознания либо в бездну безумия, либо в тихую гавань, неважно, помогаем мы им в этом или нет»[77].

---

[74] CW 9 (2), § 114.

[75] Ibid., §§ 209f. Ср. тот факт, что демоны или дьяволы часто скрываются за мандалоподобными изображениями. Jung, «Concerning Mandala Symbolism», CW 9 (1), § 689: «Этот теневой аспект мандалы представляет беспорядочные, разрушительные устремления, тот „хаос“, что кроется за самостью и прорывается наружу, когда процесс индивидуации приходит в застой или когда самость не осознана».

[76] Ibid., § 209.

[77] Ibid.

По словам иезуита Пицинелли, наша деструктивная сторона выражает себя через язык (Иак. 3:6: «И язык — огонь... что оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны»). Как мы уже видели, негативные проекции провоцируют у человека ядовитые насмешки над окружающими, которые жалят их, словно стрелы; язык — орудие клеветы и лжи, а также разного интеллектуального бреда, распространяемого под лозунгами типа «мира во всем мире», «безопасности», «благосостояния» и тому подобного. Зло часто скрывается за идеализмом и за любыми «измами» в принципе, которые сами по себе чаще всего просто ярлычки, скрывающие материалистическое доктринерство[78]; в таких случаях обязательно найдется кто-то, кто «знает», что хорошо для всех окружающих или, шире, человечества в целом. И вот это-то и бывает началом конца, упадка и деградации. Умные учителя из Кремля — замечательный тому пример. Проблемы возникают тогда, когда мы начинаем считать наш путь единственно верным, прибавляя к этому изрядную долю лжи и проекцию нашей коллективной тени на других[79]. Во имя всех этих «измов» было замучено и убито больше людей, нежели погибло от стихийных природных бедствий. Важно помнить, что за всеми идеологиями и «измами» стоит нерешенная проблема противоположностей[80], хотя от понимания этого большинство людей еще очень далеки.

[78] Ibid., p. 141. О демонической природе религий и идеологий ср. также Jung, «Letters», I, pp. 158f.

[79] Jung, «The Undiscovered Self (Present and Future)», Civilization in Transition, CW 10, pp. 247ff.

[80] Cp. Jung, Letters, II, pp. 163ff, особенно p. 168.

Мы видим, таким образом, что демоны могут рассматриваться в значительной степени как проекции бессознательных автономных комплексов, что немало осложняет их интегрируемость. Когда они проявляют себя в архетипических формах, мы имеем дело только с их сущностью, которая может (и должна!) быть интегрирована — какую бы символическую форму они ни приняли, — но не с архетипической структурой как таковой. Связаться же с этой структурой мы можем только «религиозным» путем, оказывая ей внимание и осторожное уважение на протяжении всей нашей жизни.



ВЕЛИКИЕ ДАЙМОНЫ-ПОСРЕДНИКИ

Психея и Эрот у Апулея

У примитивных народов и в культуре поздней античности не все демоны однозначно трактовались как зло; положительность или отрицательность влияния, которое они оказывали на человека, зависело в основном, если не полностью, от того, какую позицию занимал сам человек, от его поведения и жизненных установок. И только с появлением христианства начала распространяться заимствованная из восточных религий идея о существовании абсолютно враждебных духов, которых мы встречаем, к примеру, у Плутарха. Большинство даймонов были, тем не менее, такой же частью природы, как и люди, и в такой же степени добрыми либо злыми, почему я и предпочитаю называть таких негативно-позитивных духов «даймонами», а абсолютно злых — «демонами».

Острая этическая грань, которую христианство провело между злыми и добрыми духами, психологически демонстрирует формирование тени: всех тех животных и прочих отброшенных аспектов личности, которые стремятся слиться в единый образ врага и беззастенчиво проецируются на кого-то из окружения. Впрочем, этот враждебный образ может быть распознан самонаблюдением, когда мы застаем себя, так сказать, «на месте преступления», замечая, что выказываем неудовольствие особенно неприятной нам чертой

человека. Лень, жадность, зависть, ревность, желание уважения и престижа, агрессия и прочие «искушающие нас демоны» — вот из чего большей частью состоит тень.

Среди античных даймонов Платон выделял так называемых «великих даймонов», которыми, в частности, были бог Эрот и богиня Психея. Эти даймоны выражают два очень важных компонента бессознательного, аниму и анимуса, которые Юнг описывал как творческие составляющие психики[1]. Термин «анима» он использовал для обозначения женского аспекта души мужчины, первоначально воплощенного в образе матери, а затем перенесенного на возлюбленную или супругу. Она является ядром бессознательного в психике мужчины, своего рода мойрой, прядущей нить его судьбы, почему на Востоке ее и зовут Майей, мировой пряхой или танцовщицей, творящей иллюзию реального мира. Эти проекции ткутся не средствами тени, но самим фактором внутренней женственности, который гораздо труднее уловить; помочь же нам вступить в контакт с анимой в значительной степени может наш партнер противоположного пола. Анима является той силой, что стоит за всеми любовными трудностями и супружескими конфликтами, представляя собой иррациональный тип темперамента мужчины с налаженным контактом с бессознательным и тот жизненный стимул, который влечет мужчину именно к этой женщине, а не другой, и именно к этому стилю жизни, а не к какому-то иному. Эта сила действует различно: она окрашивает мужские переживания и теплотой, и равнодушием к жизни, наполняя его энтузиазмом или отвращением, подталкивая его к похоти и «греху», заставляя в конце концов пробудиться и прозреть собственную суть.

---

[1] Ср. Jung, CW 9 (2),§ 20.

Один из лучших примеров того, как анима ведет мужчину через трудности и царящий вокруг хаос к пробуждению себя, внутренней реализации великого «даймона», мы находим в «Метаморфозах» Апулея, позднеантичного автора, теорию которого о демонах мы цитировали выше. Философ и учитель риторики родом из Северной Африки, интеллектуально Апулей был наиболее близок к неоплатоникам. Как большой поклонник Плутарха, он также начал интересоваться различными оккультными явлениями. На мой взгляд, несправедливо то, что к Апулею до сих пор относятся не слишком серьезно[2], так как писал он в легкой эстетствующей манере, свойственной многим писателям того периода, которая, разумеется, накладывала отпечаток на восприятие теста. Карл Кереньи и особенно Рейнгольд Меркельбах очень серьезно относились к трансформации героя в конце произведения, верно указывая на те причины, которые этому способствовали[3]. Они считали, в частности, что включенная в роман история об Амуре и Психее аллегорически намекает на культ Исиды, в котором главный герой в итоге достигает своей духовной цели. Однако, насколько я знаю, никто пока не обращал внимания на тот факт, что все части романа имеют между собой глубокую психологическую связь и что все истории, возникающие на протяжении основного повествования,

---

[2] Выдающуюся подборку ранних статей о «Метаморфозах» см. в G. Binder and R. Merkelbach, eds., «Amor and Psyche».

[3] K. Kerenyi, «Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung»; и весьма подробно R. Merkelbach, «Roman und Mysterium in der Antike». Оценку литературной цельности романа можно найти в B. Lavagnini, «Il significato e il valore del romanzo di Apuleo».

связаны с ним так же, как связаны сны с нашим повседневным существованием[4]. Пока мы рассмотрим только персонажей Эрота и Психею (которых можно четко соотнести с Осирисом и Исидой).

Герой романа Луций (от слова *lux*, «свет») направляется на белом коне, животном, посвященном богу солнца, в Беотию, чтобы изучать тайные науки; движет им, впрочем, не простое любопытство. По дороге он встречает двух женщин, и одна из них рассказывает ему о неком несчастном старике по имени Сократ, попавшем под власть двух ведьм, которые долго издевались над ним, а затем убили. Имя Сократ здесь не случайно: это четкая аллюзия к великому философу, достигшему к концу жизни состояния апатейи — полного освобождения от всех эмоций и страстей. Интересно, что в ранних версиях историй о Сократе в них фигурировала и его жена Ксантиппа, весьма несдержанная особа, постоянно устраивавшая сцены. В нашей версии компенсирующая фантазия зашла еще дальше: черные колдуньи — материнские образы — убивают Сократа; то есть можно сказать, что Луций-Апулей, платоник сам по себе, использует эти образы в значительной степени бессознательно, так как всякий раз, когда человек подходит с рациональной меркой к оккультным феноменам, они затрагивают, желает он того или нет, глубинные, первобытные уровни его психики.

Очарованный атмосферой Беотии, Луций останавливается у ведьмы Памфилы (Все-Любящей, в каком-то смысле Великой Блудницы) и сразу становится

---

[4] Более подробно я рассмотрела эту тему в книге «Золотой осел Апулея».

сексуальным фаворитом ее очаровательной служанки Фотиды («свет»). Страсть Луция вполне расчетлива, так как скрытым мотивом его поступка служит желание раскрыть магические секреты Памфилы. Фотида, сама того не зная, реализует все фрейдистские комплексы[5], тем самым причиняя Луцию вред и в итоге превращая его в осла. Отсюда и начинаются все бедствия героя. На дом нападают разбойники, Луция в образе осла забирают с собой, нагрузив его награбленным добром, и далее он должен продолжать свой путь уже в их компании. Разбойники — это персонифицированная теневая сторона самого Луция, о которой он, очевидно, почти ничего не знал; она полностью овладевает им на какое-то время. Вообще на протяжении романа несчастный осел претерпевает все возможные испытания, попадая в руки преступников, ростовщиков, гомосексуалистов, содомитов, садистов, вместе с читателем погружаясь в бессознательное, в омерзительные глубины античного мира со всеми его страданиями и мучениями. Те же мрачные глубины мы наблюдаем сегодня в душе каждого человека, опирающегося только на интеллект и его ложные идеалы, подавляющего чувственное восприятие мира. Неудивительно, что он чувствует иногда, будто некий необъяснимый рок преследует его, рок, воплощенный в виде жестокой и холодной женщины, мирового зла, грозящего обратить все его идеалы в прах. На практике это приобретает еще одну форму, а именно: так как такой человек постоянно пытается спрятаться от жизни в депрессиях, возвышенно-надменном «чувстве несправедливости», то в нем негативная анима возбуждает

---

[5] Например, в эпизоде с богом Смеха.

чувство враждебного отношения к жизни. Тень, то есть разбойники, таким образом, не могут быть интегрированы, но жить с ними также нельзя, и такой человек все время будет становиться жертвой несчастий и неудач. С точки зрения психической реальности он подпадает в этой ситуации под влияние негативного материнского архетипа — на языке Апулея, под власть темной Исиды-Немезиды, карающего, мстительного даймона.

Ближе к середине своих злоключений Луций видит, как разбойники похищают прекрасную молодую девушку Хариту и силой увозят ее с собой. Чтобы утешить ее, беззубая старуха, своего рода «мать» этой шайки, рассказывает ей известную историю об Амуре и Психее. Эта история подобна сну, приходящему из глубочайшего архетипического уровня души, словно проблеск неземного света среди мрака страданий и ужаса. Луций упускает смысл истории, однако услышанное очаровывает и в какой-то степени даже утешает его. Я напомню ее читателю в общих чертах:

> Была у одного короля дочь по имени Психея, столь прекрасная, что вызвала этим ревность самой богини Венеры, которая посылает своего сына Эрота наказать девушку. Но Эрот влюбляется в нее. Они вступают в брак в сияющем неземном дворце, однако с одним условием: ей не позволяется видеть своего мужа, кроме как ночью. Подстрекаемая своими завистливыми сестрами и собственным любопытством, в одну из ночей Психея, взяв нож и лампу, входит к себе в комнату, собираясь убить то чудовище, каким, она подозревала, является ее муж. Но вместо чудовища она видит божественно прекрасного юношу,

и нож выпадает из ее руки. Она дрожит от страсти, и капля масла из лампы падает на Эрота и будит его. Он упрекает ее за любопытство и в наказание возносится на Олимп, в последний момент успевая сказать ей, что, если она снова захочет увидеть его, то должна будет пройти долгий путь и даже спуститься в Аид. После многих испытаний Психея воссоединяется с Эротом, и у них рождается божественное дитя, девочка по имени *Voluptas* (вожделение). Заканчивается история веселой шумной свадьбой на Олимпе, в которой участвуют все боги и богини.

Когда Луций окончательно погрязает в похоти, эгоизме, трусости и неискоренимом цинизме, бессознательное показывает ему в форме этой истории его собственную: судьбу его анимы, страдающей от невозможности соединиться с Эросом. Оно словно бы говорит ему: «За твоей несчастной и бессмысленной участью разыгрывается глубочайшая драма даймонов, желающих одного — воскрешения анимы силой духа любви». История эта не была придумана Апулеем, поскольку она относится к бродячим, распространенным у всех народов сюжетам[6]; имена Эрота и Психеи (как и многих других персонажей), тем не менее, принадлежат его перу. Очевидно, что он спроецировал свою собственную концепцию даймонов на этих героев, с безупречной психологической интуицией понимая, что все написанное относится и к его собственной аниме, духу-посреднику между божественным и земным. Согласно Юнгу,

[6] Ср. J. O. Swahn, «The Tale of Cupid and Psyche».

анима — это, в первую очередь, проективно-творческий фактор личности, прядущий тончайший тайный узор человеческой судьбы, одновременно налаживая связь божественной реальности и эго в рамках индивидуальной души. Меркельбах убедительно показал, что принцесса Психея предвосхищает появление Исиды в грандиозной инициатической церемонии в конце новеллы, хотя его удивило дублирование образов Исиды-Психеи и Исиды-Хариты, потому что последняя является непосредственной слушательницей истории[7].

С психологической точки зрения такая дубликация или даже трипликация Исиды легко объяснима. В психологической практике мы часто сталкиваемся с анимой как с производным или обновленным вариантом материнского образа у мужчины, воплощающим его внутреннюю женственность, близкую к областям сознания[8]. Харита, захваченная, как и Луций, в плен преступниками, будет выступать самым, так сказать, человеческим аспектом его анимы, аспектом, наиболее близким сознанию; с другой стороны, Психея как сказочный персонаж и королевская дочь, ближе к надчеловеческому миру богов. В александрийский период, кстати, Психее поклонялись наряду с Эротом, доказательством чему служат ее многочисленные найденные фигурки. Изображали ее обычно в виде девушки с крыльями бабочки, то есть существа, не принадлежащего к конкретной вещественной реальности, но скорее к плану психического[9]. В мотиве своего

---

[7] Подробнее ср. Merkelbach, «Roman und Mysterium», pp. 8ff, 47.

[8] Ср. Jung, CW 9 (2),§§ 24ff.

[9] Крылья означают психическое. Одно из значений греческого слова *psyche* — бабочка.

нисхождения в Аид Психея временами пересекается с Корой, героиней Элевсинских мистерий[10], и представляет архетипический аспект женственности самого Апулея, мало им осознаваемый. Исида же, появляясь в конце романа во всем царственном величии, персонифицирует также архетипический, но уже коллективный аспект анимы, нисколько не зависящий от личного желания Апулея, выступающий как подлинное откровение его глубочайшей трансперсональной судьбы.

Однако один мотив озадачивает исследователей, а именно: Психея получает от Персефоны коробку с какими-то косметическими средствами, а открыть ее не может. Снова поддавшись своему любопытству, она открывает коробку, после чего ее охватывает смертельный сон. Кажется, что на этом все кончено, но в последнюю минуту появляется Эрот и спасает ее глотком живой воды. Психея спасена, и вместе с тем она, наконец, выполнила свою задачу. Почему же косметика играет здесь столь решающую роль и почему она приводит к таким плачевным последствиям?[11] Психологически это связано с уже известной нам проблемой анимы. Довольно часто можно слышать, в прямом соответствии с языческой идеей *kalon k'agathon*, что красота и добродетель неотделимы друг от друга; человек, утверждающий это, никогда, например, не поверит в то, что симпатичная женщина может оказаться глупой, и, следовательно, в любви ему постоянно будут сопутствовать неудачи. У Апулея мы

---

[10] Merkelbach, «Roman und MysteriumЦ, pp. 47, 78.

[11] Мы видим, что косметика как-то связана с водами Леты и загробным миром (ibid., pp. 50f), но объяснения этой связи не дается. Что общего может быть у красоты с Летой?

наблюдаем еще одну деструктивную сторону «косметики»: экспрессивный, предельно эстетизированный способ выражения мысли[12], застилающий от читателя глубинную подоплеку романа, скрывающий его эмоциональное содержание. Вообще эстетизм и беллетристичность в искусстве блокируют подлинный религиозный опыт, поскольку последний проистекает из фундаментальных, примитивных уровней души. Именно поэтому сегодня грубое искусство первых христиан трогает нас больше, чем жеманные фрески Помпеи, так как оно выражает простое и истинно человеческое религиозное чувство. На определенной стадии развития анима сама продуцирует эту эстетизацию; когда же та не преодолевается, то начинает заслонять собой переживание глубокого внутреннего опыта, что отражается в фольклоре как впадение в смертельный сон.

История Эрота и Психеи заканчивается хорошо, однако, если мы изучим ее подробнее, то финал окажется не столь позитивным. Заключение брака происходит на Олимпе, Психея отрывается от земной реальности и вливается в сонм богов вместе с Эротом, что означает проявление обоих уже в коллективном бессознательном. Мотив священного брака или объединения противоположностей также погружает нас в бессознательное; следовательно, можно ожидать у обоих слушателей, Луция и Хариты, серьезных трудностей в будущем. На то, что нечто остается нереализованным, указывает еще одна деталь: вместо предсказанного мальчика у Психеи

---

[12] Отчасти это вызвано тем, что автор следовал тогдашней литературной моде, а отчасти его собственным невротическим отношением к жизни.

рождается девочка. Во всех крупных мифологиях «божественный сын» есть исход священного супружества, он является символом новой жизни и внутренней целостности, результатом слияния противоположностей. Психея действительно отчасти перерождается в своей дочери, хотя имя ее, Вожделение, недвусмысленно говорит о том, что процесс застревает в сфере анимы, то есть в сетях желаний, бессознательных человеческих побуждений, вместо движения к реализации Самости. *Voluptas*, таким образом, представляет личностный аспект анимы Апулея, она ближе к сознанию, нежели ее мать Психея. Только в самом конце «Метаморфоз», когда Луция-Апулея посвящают в мистерии Осириса, он переживает рождение «божественного дитя», то есть Самости.

Загадочный конец истории об Эроте и Психеи в каком-то смысле предопределяет все те беды, которые разыграются почти сразу после нее. Харита хоть и спасается от преступников и находит своего нареченного, однако удача сопутствует ей недолго. Трасиллос, наглый юнец, влюбляется в нее и, движимый злобой, убивает ее мужа; она в порыве мести ослепляет его и сама кончает жизнь самоубийством, чтобы воссоединиться с мужем в загробной жизни. Жизнь Хариты кончается трагическим «браком-смертью»[13], то есть объединением Эрота и Психеи на Олимпе. «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают!»[14]

---

[13] Она отождествляет своего мужа с Либером, или Дионисом, так что сама она становится Семелой или Ариадной, его партнершей в божественном браке.

[14] Heraclitus, цит. по: Capelle, «Die Vorsokratiker», p. 133 (21 Fragment 62)

Луций-осел сбегает от грабителей и через некоторое время, благодаря заботам Хариты, жизнь его улучшается. По прошествии некоторого времени он снова попадает в руки одного злобного садиста, и его муки возобновляются. Позитивные импульсы бессознательного не достигают границ сознания, ведь цинизм, похоть и эгоизм все еще властвуют над Луцием, хотя они однажды и спасают его от смерти в последний момент. Его душа, тем не менее, глубоко страдает, не имея возможности сознательной реализации.

В конце своих странствий, избежав финального унижения, Луций сидит на берегу моря, совершенно опустошенный:

> «Около первой ночной стражи, внезапно в трепете пробудившись, вижу я необыкновенно ярко сияющий полный диск блестящей луны, как раз поднимающийся из морских волн. Невольно посвященные в немые тайны глубокой ночи, зная, что владычество верховной богини простирается особенно далеко и всем миром нашим правит ее промысел, что чудесные веления этого божественного светила приводят в движение не только домашних и диких зверей, но даже и бездушные предметы... решил я обратиться с молитвой к царственному лику священной богини, пред глазами моими стоявшему. Без промедления, сбросив с себя ленивое оцепенение, я бодро вскакиваю и... так начинаю:
>
> — Владычица небес, будь ты Церерою, благодатною матерью злаков... ныне в Элевсинской земле ты обитаешь; будь ты Венерою небесною, что... ныне на Пафосе священном,

морем омываемом, почет получаешь; будь сестрою Феба, что с благодетельной помощью приходишь во время родов и, столько племен взрастившая, ныне в преславном эфесском святилище чтишься; будь Прозерпиною, ночными завываниями ужас наводящею, что триликим образом своим натиск злых духов смиряешь и над подземными темницами властвуешь... как бы ты ни именовалась, каким бы обрядом, в каком бы обличии ни надлежало чтить тебя, — в крайних моих невзгодах ныне приди мне на помощь, судьбу шаткую поддержи, прекрати жестокие беды, пошли мне отдохновение и покой; достаточно было страданий, достаточно было скитаний! Совлеки с меня образ дикий четвероногого животного, верни меня взорам моих близких, возврати меня моему Луцию!»[15]

Закончив молитву, Луций погрузился в глубокий сон. Но едва он закрыл глаза, как богиня предстала перед ним в своем самом великолепном облике: одежды ее мерцали то алым, то огненно-желтым, мантия была черной как ночь, а венец, подобный серпу луны, сиял на ее голове. Она сказала, что, услышав его молитву, принесла ему пророчество, согласно коему он получит спасение от самой Исиды, съев несколько лепестков розы — цветка, посвященного ей. Взамен же Луций будет принадлежать только Исиде, в этой жизни и загробной, и вечно служить ей.

Сказка об Эроте и Психее всплыла и исчезла, будто драгоценность на поверхности озера, которая, не взятая

[15] Апулей, «Золотой осел, или Метаморфозы», книга 11, 1–2 (пер. М. Кузмина).

никем, погружается обратно. На этот раз, впрочем, сокровище обрело владельца. Исида и Осирис, по мнению Плутарха и Апулея, величайшие из даймонов[16], представляют собой те же первичные формы, что и Эрот и Психея[17]. Они возникают здесь в новом облике, и теперь подавленные религиозные переживания наконец овладевают Луцием-Апулеем. Рассудочность, как и ориентация на тривиальные материальные ценности, его покидают, и ему открывается глубинный смысл опыта переживания египетской *нумины*, богов его древней родины. Мы видим, что перерождение его реально, так как он сохраняет молчание; раньше ум его непременно и с удовольствием счел бы все эти церемонии играми воображения, теперь же Луций владеет собой, лишь смутно осознавая смысл мистерий. Результатом в данном случае является не рождение божественного ребенка, но встреча с Осирисом, супругом и сыном богини Исиды, который соотносится с Гором и Гарпократом, божественным юношей, а также символизирует алхимический философский камень и Самость. Богиня же Психея-Исида больше не приносит страдания, но становится связующей нитью, ведущей к Самости.

Представляется, что в романе Апулея образ анимы всецело оправдывает возложенные на него великие надежды; развитие этих взглядов, к сожалению, подавляется набирающим силу христианством. Дух мужского Логоса начинает превалировать над принципом женственности, более того, бороться с ним. Так продолжается вплоть до средневекового *Minnedienst* («культа

---

[16] Plutarch, «Uber Isis und Osiris».

[17] Merkelbach, «Roman und Mysterium», pp. llff, 67f, and passim.

прекрасной дамы». — *Прим. пер.*), когда мы снова находим свидетельства встречи с собственной анимой, нашим глубинным движителем. Не случайно поэтому, что мотивы церемоний Исиды из «Метаморфоз» фигурируют в литературе, посвященной Граалю.

Мне кажется, что мы только сейчас подошли к той точке, где Психея с крыльями бабочки снова приблизилась к человеку, олицетворяя, в конечном счете, сам принцип любви, не имеющий ничего общего с эгоистическими мотивами, чьей целью является подлинная индивидуация, с полным освобождением от рационально-одностороннего взгляда на мир.

Эрих Нойманн в книге «Амур и Психея» интерпретирует эту историю скорее как становление женщины, нежели описание судьбы анимы Апулея[18]. Такая точка зрения вполне оправдана, так как анима, то есть женская сущность мужчины, по своей структуре почти неотличима от внутренней женственности самой женщины; в противном случае мужчина был бы не в состоянии проецировать свою аниму на другую женщину. Незрелость подхода Апулея к любви в истории об Эроте и Психее заметна по тому, что Эрот ведет себя как капризный мальчишка, и лишь ночью мы можем видеть его в подлинном божественном величии. Его «мальчишество» (сравнимое с незрелостью Гомункулуса и Эвфориона в «Фаусте» Гете) показывает, что возможность реализации Самости пока недоступна, даймон еще не интегрирован, он приходит и уходит, а человек, с ним сталкивающийся, не понимает смысла его появлений. Но кто из нас даже сейчас способен

---

[18] В приложении Нойманн вскользь упоминает проблему анимы у Апулея, но не развивает эту тему.

постичь глубинную сущность любовного опыта? Ниже я процитирую молитву, обращенную к Эроту, которая очень близка к выражению невыразимого переживания:

> «Я взываю к тебе, о источник жизни, распростерший крылья свои надо всей землею, безымянный и неизмеримый, дарующий жизнь каждой душе, силой своей скрепляющий мироздание. Перворожденный творец всего, златокрылый, окутанный тайной, внушающий нам зловещие страсти, сокрытый и невидимо пребывающий в каждой душе; сущность твоя в незримом пламени, оживляющем все, к чему прикасаешься, пламени, пожирающем нас изнутри волнами мучительного экстаза с начала времен... Юный, непокорный, жестокий, неумолимый, незримый, страстный, лучник, несущий факел, властвующий над каждым нашим вздохом, ведающий самое сокрытое, дарующий забвение отец молчания, созидающий свет, нежное дитя, рожденное из самого сердца, ветхий днями... Я взываю к тебе, о безжалостный, великим именем твоим. Первый из рожденных, радующийся ночи и сотворивший ее, тот, кто слышит и отвечает... пребывающий в глубинах... сокрытый в море, о древнейший!»[19]

С точки зрения женской психологии Эрот у Апулея является также предтечей Осириса; в женщине это «проводник души», психопомп в первоначальном смысле этого слова, то есть ее позитивный анимус.

---

[19] Preisendanz, «Papyri», I, p. 129.

Негативный же аспект прослеживается в средневековых историях об одержимости демонами; позитивный анимус-даймон выступает посредником между Самостью и эго и для женщины олицетворяется Исидой. Интересно, что в египетских религиозных текстах к Исиде обращались как к «Исиде жён».

Мужское начало в психике женщины

Если анима происходит из материнского образа мужчины, то анимус, соответственно, имеет в своей основе отцовский образ[20]. Как «отец», он выражает себя в убеждении, что женщина сама по себе есть нечто неполноценное. С другой стороны, анимус как *puer aeternus*, вечный юноша и творческое начало души, толкает женщину на достижение собственных духовных высот. Это дух любви, внутренней мистерии женщины, реализуемой в отношениях с противоположным полом. Поэтому в истории Апулея Психею можно понимать, с точки зрения Ноймана, как образец женщины, освободившейся от чисто внешней женственности и достигшей ее высшего индивидуального аспекта путем страданий и постижения маскулинного. Тот факт, что Психея в итоге оказывается на Олимпе, доказывает, что полноценная женская индивидуация не может быть пройдена в человеческой реальности. Анимус по природе своей снова и снова старается увести женщину подальше от реальности. В то время, как анима проявляется в виде соблазнов и искушений, вовлекающих мужчину в жизненный процесс, анимус часто предстает как дух смерти[21]; в самом деле,

---

[20] Jung, CW 9 (2), § 28.

[21] Сюда относится сюжет «Синей Бороды» и аналогичные.

в сказках часто встречается мотив супружества с прекрасным незнакомцем, который позднее оказывается персонификацией смерти, предсказывающей скорый уход своей возлюбленной. Это связано с тем, что анима, как формирующий проекции фактор, продуцирует пассивные проекции, привязывающие мужчину к внешнему объекту; анимус, в свою очередь, создает более активные, так сказать, субъективные проекции, стремящиеся отделить женщину от мира внешнего. Впрочем, в обоих случаях и анима, и анимус отчуждают человека от реальности, поскольку пассивные проекции анимы по сути своей иллюзорны, а субъективные проекции анимуса очень часто ошибочны.

Насколько мне известно, мы не обладаем свидетельствами из поздней античности, описывающими мужское начало женщины в контексте биографии, однако имеется один интересный источник уже христианского периода, повествующий о трагической истории Перпетуи Карфагенской[22], красивой девушки всего двадцати двух лет, приговоренной к смерти. В тюрьме во время ожидания казни ее посещали различные видения, в которых она встречала своего персонального анимуса в образе ее собрата по несчастью Сатуруса и дьякона Помпония (соотносимых с Харитой в Метаморфозах), а также небесного пастыря в белых одеждах, а в поздних видениях — приходящего ей на помощь воина. Сатурус в первом видении протягивает ей кусочек сыра как знак «пищи бессмертия», а воин в финальном сне — зеленую ветвь с золотыми яблоками. Чувствуя поддержку этих даймонов, Перпетуя бесстрашно идет навстречу смерти.

---

[22] Интерпретацию видений Перпетуи см. в моей работе «Страсти Перпетуи».

Две увиденные фигуры для Перпетуи олицетворяли Христа в разном облике, хотя сами образы конкретно ни о чем не говорили. Эти даймоны (или скорее даймон, так как оба образа идентичны) символизировали архетип, проявившийся в ту эпоху в коллективном бессознательном всех людей, даже нехристиан, дух религиозного обновления, воздействовавший на каждую индивидуальность как дух, указующий путь. Мы еще столкнемся с ним как с «внутренним человеком» каждой личности[23]; в «Страстях Перпетуи» он в любом случае однозначно может трактоваться как анимус, дух-посредник.

Как у Апулея материнская фигура анимы появляется в различных формах: почти человеческой (Хариты) и двух божественных (Психеи и Исиды), так и Перпетую в ее видениях сопровождают, с одной стороны, человек, ей знакомый, и с другой — божественный пастырь и воин, принадлежащий трансцендентной реальности. В первом сне Сатурус берет ее за руку, и они восходят по небесной лестнице, ведущей к космическому творцу. В реальности Сатурус принял заключение и мученичество намеренно; для Перпетуи он соотносится с персональным анимусом, со смелым внутренним убеждением, ради которого она готова претерпеть все. В последнем сне священник Помпоний приводит ее на амфитеатр, где она встречает воина. В реальности Помпоний постоянно навещал заключенных, поддерживая их духовно. В то время как Сатурус олицетворяет ее смелость и верность убеждениям, Помпоний ближе к образу духовного наставника, он представляет

[23] Аналогично Исиде у Апулея, которая является личной анимой и одновременно «Исидой всех жен».

крепнущее христианское начало Перпетуи. На момент обретения христианской веры ей было всего двадцать два года, и она успела получить лишь краткие наставления[24], являясь всего лишь послушницей в христианской среде[25]. Как и богиня Исида у Апулея, чистые архетипические силы проявляют себя здесь в виде космического пастыря и воина, и оба они предлагают Перпетуе символы вечной жизни. «Пастырь человеческий» (Поймандр), как он еще именуется в писаниях того времени, означает «Дух Истины», что «сопровождает человека везде, где бы он ни был». В писаниях гностиков-наассеев бог Аттис назван космическим богочеловеком и «пастырем сияющих звезд», метафорами, часто применяемыми в отношении египетских богов Анубиса и Гора; последнего, в частности, называют «добрым пастырем, направляющим четыре человеческие расы»[26].

Филон Александрийский трактует фигуру пастыря так:

> «Быть пастырем означает нечто столь высокое, что имя это применимо не только к царям, мудрецам и душам посвященных, но прежде всего к самому Богу, Творцу Вселенной. Подобно пастуху на пастбище, Бог, Пастырь и Царь, законом Своим справедливо правит землей и водой, огнем и воздухом, травами и живыми тварями, населяющими все сферы, смертным и божественным, Он являет Собой суть Небес, повелевая

---

[24] Von Franz, «Die Passio Perpetuae».

[25] Ibid., p. 403

[26] Ibid., p. 403

движением Луны, Солнца и всех небесных тел. Его Истинный Логос, Перворожденный Сын, который будет править священным стадом, есть посланец Великого Царя»[27].

Мы видим, что в этом тексте пастырь понимается как управляющая мирозданием сила Бога и Логоса, как «пневма, изливающаяся с небес на землю». В христианстве всеми функциями Логоса наделен Христос, что видно из Псалма 22:1: «Господь — Пастырь мой; я ни в чем не буду нуждаться». Поэтому в раннем христианском искусстве мы встречаем изображения Христа как традиционного Гермеса: с ягненком на плечах, а у ног его небесные тела. Как правитель космоса, он вездесущ, являясь в то же время личным ангеломхранителем, подобно пастырю/воину в видении Перпетуи. В последнем сне, когда Перпетуя видит себя сражающейся на арене амфитеатра с огромным египтянином — олицетворением язычества, — ее предварительно раздевают донага и натирают маслом. Она видит, что превращается в мужчину, и в итоге побеждает противника. Климент Александрийский цитирует одного своего современника[28], который утверждает, что после смерти мужчина немедленно воссоединяется с божественным духом, Логосом, в то время как женщине дозволяется войти в Плерому лишь после своей маскулинизации[29]. Здесь открывается глубоко трагичная судьба женщины

[27] «De agricultura», 50, Philonis Opera, II, p. 105.

[28] «Excerpta ex Theodoto», c. 21, в J. P. Migne, ed., «Patrologia cursus completus», P. G., IX, col. 668.

[29] Подробнее см. von Franz, «Die Passio Perpetuae».

в христианстве: поскольку образом Божиим является лишь мужчина, женщина может соединиться с Богом, только отказавшись от собственной женственности.

За этим могла стоять только духовная одержимость и отрицание своей физической реальности и фемининного сознания. Поэтому даже Августин пишет («О душе» IV 18, 26): «Во сне я увидел Перпетую, обратившуюся мужчиной и сражающуюся с египтянином. Кто же сомневается, что эта мужская фигура и была ее подлинной душой, а не ее реальным телом, пока еще вполне женским и лежащим без сознания в то время, как ее душа в мужском обличье сражается на арене?».

Перпетуя сменила пол, находясь в неком экстатическом состоянии; ее трансформация была сродни той, что происходила со жрецами великой сирийской богини-матери Кибелы, которые в порыве экстаза превращались в женщин. В своем романе Апулей описывает один из таких эпизодов, называя его безумием, «будто человек становился больным и слабым в присутствии богов, немногим лучше, чем он был до этого»[30]. Апулей действительно осуждал эти культы, однако мы знаем, что обривание головы, манера одеваться и вообще вся жизнь кастрировавших себя евнухов означала экстатическое посвящение и жертвование себя богине. Отбросив в сторону моральную составляющую мнения Апулея, мы увидим здесь точную параллель с Перпетуей: тотальную религиозную одержимость.

Ясно, что патриархальная односторонность образа Бога в раннем христианстве потребовала в дальнейшем компенсации, проистекавшей не в последнюю очередь

---

[30] «Metamorphosen», VIII, 27.

из потребностей женской психики: провозглашение в Эфесе Девы Марии как *Theotokos* (Богоносицы) и развитие доктрины об андрогинной природе Христа в этом смысле более чем логично[31].

Практически маскулинизация Перпетуи символизирует состояние восхождения к небесам; она перенеслась в духовную реальность, как в свое время Луций-Апулей впал в такое же состояние экстаза, встретившись с Исидой. Спустя какое-то время Луция снова призовут для еще более глубокого духовного опыта, для встречи с Самостью посредством анимы. С другой стороны, Перпетуя сильно страдает, и божественная женственность в этом случае непременно пришла бы на помощь, будь ей уготована судьбой долгая жизнь.

Если мы сравним двух великих даймонов, аниму и анимуса, как они показаны в вышеприведенных примерах, станет понятно, что для Апулея Исида будет анимой, поскольку она означает для женщины Самость; также как космический пастырь проявлен в сновидениях Перпетуи как анимус, одновременно с тем, что в текстах, излагающих внутренний опыт мужчины, он трактуется как персонификация Самости. Полное же архетипическое содержание двух этих образов выше всех половых различий, так как это внутренние образы, касающиеся в равной степени и мужчины и женщины, только в различных аспектах. Они являются символами, имеющими колоссальное коллективное значение, почти богами, говоря языком Апулея.

Также понятно, что, как и с враждебными даймонами, архетипическая структура этих фигур доступна

---

[31] Jung, CW 9 (2), §§ 319f.

личностному осознанию только в виде смутных намеков, основное же их содержание трансперсонально. Именно эти неинтегрируемые части и создают, как показал Юнг, все наши проекции, все тайные ниточки нашей судьбы, которые столь трудно отследить. В «Психологии переноса» Юнг попытался показать, что происходит в момент сильного любовного влечения, а именно те взаимоотношения, которые протекают бессознательно: мужчины с его анимой, а женщины с ее анимусом.

Анима и анимус, выявленные нами в образах Исиды и пастыря (Гермеса-Психопомпа), в алхимической традиции появляются как король и королева, и Юнг использует также и их для иллюстрации собственных положений.

Король и королева или бог и богиня заключают между собой «священный брак», объединение противоположностей, что является конечной целью алхимии. В относительно невинном виде этот архетип иерогамии стоит за большинством сказок, в финале которых герой и героиня вступают в брак.

Любовь занимает такое важное место в жизни каждого человека именно потому, что, более чем что-либо другое, обладает властью вырвать человека из тесной клетки собственного сознательного эго; она несет в себе отблеск трансцендентной реальности, позволяя нам попытаться осуществить божественный союз Шивы и Шакти за пределами банального земного бытия. Это мистерия, которую пока до конца не постиг ни один человек, но которая, однако, является смыслом и целью жизни, рождаясь заново в каждом из нас. Единственное, что мы пока можем сказать об этом, — любовь есть взаимная индивидуация, позволяющая каждому из партнеров достичь осознанности и внутренней целостности. В конце же нашей жизни мы приходим

к «супружеству в смерти», о чем говорят многочисленные примеры сновидений пожилых людей, недалеких от жизненного конца. Вечность, наполненная сиянием глубочайшего смысла, начинает проглядывать сквозь пелену приземленного бытия. В одном своем сне одна восьмидесятилетняя дьяконица получает в дар свадебное платье, долго размышляя, как бы с ним поступить, а год спустя слышит во сне голос, приказывающий ей готовиться к свадьбе. Такие сновидения можно расценивать как очевидную подготовку к опыту смерти. Некий врач, которому было всего пятьдесят четыре года, не подозревавший о том, что ангел смерти уже близок, увидел во сне следующее: он приходит на похороны по роду профессиональных обязанностей. Человек, которого хоронят, ему совершенно незнаком, и потому он к нему безразличен. Похоронная процессия останавливается на площади в центре города, врач несет гроб на лужайку в центре площади и укладывает его на приготовленный погребальный костер. Пламя вспыхивает и начинает пожирать останки. В этот момент крышка гроба откидывается, из него выпрыгивает невероятной красоты обнаженная женщина и бросается в объятия сновидцу; он тотчас же просыпается с неописуемо блаженным ощущением любви. Два года спустя мужчина скоропостижно скончался от остановки сердца. Этому сновидению можно дать такое толкование: покойник представляет телесное эго, ставшее чуждым и безразличным, анима же в момент смерти пробуждается и объединяется с частицей вечности человека в «священном союзе».

Когда человек не осознает наличия у себя этой внутренней вечности, центра и средоточия бесконечной любви, то с легкостью превращает это в личную трагедию: «искра вечного пламени с шипением погасла в грязной

луже»[32], так сказать, и «божественное дитя», символ завершенной индивидуации, в таком случае не имеет шанса родиться.

Если мы сравним проекции, возникающие из тени, с теми, что продуцируются анимой и анимусом, то сможем увидеть, что проекции тени несут в себе, прежде всего, следы морального унижения и сильных страданий. В проекциях анимы и анимуса заметно, с другой стороны, требование уравновешенности, самонаблюдения и рефлексии, а также определенной мудрости и человечности вообще, поскольку эти проекции стремятся отвлечь нас от реальности, повернув в сторону внутреннего мира фантазий. Никому еще не удавалось устоять перед этим опытом; и никому, погрузившись в него, не удавалось что-либо понять.

[32] Jung, «Letters», I, p. 73.



ВНУТРЕННИЙ СПУТНИК

Дух-хранитель

В финальном посвящении Апулея в египетские мистерии он призван служить Осирису, сыну-мужу Исиды. Для человека того времени Осирис представлял бессмертную внутреннюю личность, в которую человек превращался после смерти; в алхимической традиции Осирис — эквивалент философского камня, то есть воскрешенного тела. Египтяне считали, что бессмертным ядром человека является так называемая «Ба»; в своем эссе «Диалог уставшего от жизни со своей Ба» Гельмут Якобсон пишет, что Ба, с одной точки зрения, — это нечто вроде личного бессознательного человека, а с другой — то, что Юнг описывал как Самость, поскольку Ба воплощает в определенном смысле жизненную силу человека и те элементы его персоны, которые наследуются от предков[1]. Изображали Ба обычно в виде звезды или птицы с человеческой головой. (Нам известно, что в верованиях многих народов человек обладает сразу несколькими душами; у древних греков, например, они назывались *psychai*.)

---

[1] H. Jacobsohn, «The Dialogue of a World-Weary Man with His Ba», pp. 5ff.

Согласно Плутарху, Исида и Осирис — это великие «даймоны», но никак не боги, поэтому они хоть и являются трансcубъективными, но стоят ближе к людям, чем к богам, а ощутить их присутствие мы можем в состоянии сильных эмоций. Через посвящение в мистерии человек становится служителем этих даймонов, полностью в них растворяясь после смерти, но не потеряв, однако, собственной индивидуальности; именно поэтому в египетских текстах саркофагов умершего призывают именем «Осирис имярек». Апулей не распространяется о том, что происходит во время его встречи с Осирисом, сохраняя предписанное мистериями молчание. Мы можем лишь предполагать, что путем посвящения он обрел ту нерушимую основу, благодаря которой мог продолжать жить.

Следует скептически относиться к попыткам связать некоторые из этих «душ» или «даймонов» с юнговскими концепциями тени, анимуса, анимы и Самости. Сам Юнг неоднократно указывал, что было бы большой ошибкой утверждать, что анима (или анимус), тень и Самость независимы от бессознательного личности, точно изучены и обладают определенной формой. Гораздо более вероятно, что в процессе ежедневной практики личность при первом погружении в бессознательное столкнется с чем-то «абсолютно иным», темными, хаотическими порождениями своей психики, проявляющимися в запутанных снообразах, в которых понемногу начинает раскрываться ее альтер эго. Постепенно хаос начинает приобретать внутренние очертания, которые относительно легко идентифицировать с самой личностью; это формирование хаоса помогает выбраться из него. Также по мере продвижения начинают оформляться контрсексуальные аспекты этой *massa confusa*, выражаясь алхимическим языком. Только после знакомства с уже

близкими к сознанию анимой и анимусом становится ясно, что их огромная божественная сила исходит не из самой личности, но из ее глубочайшего психического центра, Самости. В серии сновидений одного современного физика, о чем Юнг упоминает в «Психологии и алхимии», фигурирует образ величественной женщины, голова которой излучает свет, как само солнце. Здесь мы видим объединение двух образов в один: Самости (солнца) и анимы, что напоминает Исиду, появляющуюся в финале «Метаморфоз». Гораздо позднее стало ясно, что анима может приобрести форму, подпитываясь живительными энергиями глубинного уровня души.

Если среди античных даймонов мы попробуем поискать персонификации Самости, то увидим, что многие из них — это скорее смесь Самости и тени либо анимы-анимуса с Самостью. Другими словами, они представляют недифференцированное «иное», бессознательную составляющую индивидуума.

Это справедливо не только в отношении египетского Ба-Осириса, но и римской идеи гения. Первоначально в Риме гении были кем-то вроде домашних божеств, а имя их этимологически связано с глаголом *gignere* — «порождать, воспроизводить», то есть они в первую очередь олицетворяли воспроизводящее мужское начало семьи: отца, сына и их наследников, очень похожее на душу Ка египетского фараона. Супружеское ложе называлось *genialis lectus*, что отсылает не только к сексуальности, но и к тем качествам, которые сегодня именуются темпераментом, психической силой, находчивостью и богатым воображением. Гений радовался, когда почитавшие его хорошо пили, ели и наслаждались любовными утехами (это был так называемый *indulgere genio*), хотя и не одобрял сексуальных извращений

и гомосексуальности. Если же человек был скуп и неприветлив, то его гений сам начинал быстро чахнуть. То, что гении заведовали далеко не только сексуальной сферой, еще раз доказывает тот факт, что римляне населяли собственным гением любой родник, рощу или поле, то есть существовал еще и *genius loci*, «дух места». В этом смысле слово «гений» характеризует скорее психическую атмосферу определенного места или настроение, которое оно вызывает. Таким образом, мы еще раз встречаем ситуацию, когда объективное психическое явление наделяет жизнью внешние предметы, то, что человек испытывает в результате полноценной проекции.

Дом, согласно римским верованиям, обладал сразу несколькими гениями: Веста хранила домашний очаг, пенаты отвечали за припасы, лары гарантировали удачу и безопасность; умершие родственники также проживали под одной крышей с живыми и назывались *Dii Manes*[2]. Фигурка гения отца семейства обычно стояла у очага на кухне и представляла собой юношу, держащего рог изобилия, зачастую наполненный фаллосами, или сам гений изображался в виде фаллоса или змеи. (Гений места всегда изображался в виде змеи.) Свой гений, однако, имелся не только у отца семейства; у хозяйки дома также был свой женский дух-покровитель, называемый «юнона», воплощавший силу деторождения и материнское начало женщины.

Первоначально «гении» и «юноны» были некими безличными домашними божествами, однако в III веке до н. э. они приобрели гораздо большую

---

[2] Nitzsche, «The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages», chap. 1.

индивидуальность. Свой гений появился не только у главы семейства, но вообще у каждого мужчины, а у каждой женщины — своя юнона. Этим духам приносились символические жертвы в день рождения самого человека. Считалось, что гений рождается вместе с человеком и является его покровителем, отвечая за удачи и неудачи. Гораций описывает его так: «Спутник, что правит звездой рождения, бог человеческой натуры, смертный в каждом человеке, меняющий лики, черный и белый»[3]. Позднее же гений стал мыслиться как бессмертная сущность. Одновременно с тем, как гений приобретал все более индивидуальные черты, образ его — возможно, в результате сближения с духом эллинской Греции — к III веку до н. э. значительно расширился[4]. Гении места стали гениями городов, школ, Сената. Гений Юпитера, визуализированный как фаллос, был покровителем кладовых и амбаров; гений бога, таким образом, представлял его моральую и психическую сущность[5].

После встречи с греческой культурой италийская идея гения претерпела некоторые изменения, объединившись с философскими концепциями греческих мыслителей, настаивавших на существовании бессмертного духовного ядра в человеке. В «Тимее» Платон высказывает теорию о том, что каждое человеческое существо имеет собственного божественного даймона, высший компонент своей психики. Искатель мудрости, интересующийся вопросами

---

3 Epistolae, 2, 2, 187ff. «...natal comes qui temperat astrum, naturae deus humanae, mortalis in unumquodque caput, vultu mutabilis, alhus et ater».

4 Фаллический образ произошел, вероятно, от этрусского божества Мутунуса Тутунуса.

5 Nitzsche, «Genius Figure», p. 13.

вечными и духовными, питает своего даймона, в то время как земные заботы даймона унижают и он начинает гибнуть. Поэтому платоники проявляли огромный интерес к таинственным «голосам», которые, как нам известно, предупреждали Сократа о грядущей беде. Даймон Сократа[6] может считаться примером таких божественных сущностей, о которых пишет Платон. Вообще степень того, насколько эти даймоны мыслились как эндопсихические явления, была в разные эпохи различна.

Некоторые стоики утверждали существование даймонов в двух формах: как божественной составляющей психики (Нус) и искры пылающей Мировой Души, нисходящей в человеческую плоть; этот последний даймон — или часть даймона — направляет человека всю его жизнь[7]. По мнению Плутарха, только чистый душой человек способен услышать зов этого даймона, бесплотного проводника[8] «сверхъестественного знания» к той личности, которую он опекает[9]. Неоплатоники считали такого гения-даймона бессмертным, как нечто, обретшее подлинную божественность после временного пребывания в смертной оболочке. В Риме гений умирал одновременно со своим хозяином[10], тогда как в позднейшей традиции он продолжал жить и после его смерти в качестве лара, доброго духа.

Под влиянием позднего стоицизма с его идеей духовного аскетизма и неоплатонизма римский гений

---

6 Римляне переводили *daimonion* как «гений».

7 Nitzsche, «Genius Figure», pp. 31ff.

8 Некоторые даймоны, как нам известно, обладают тонким телом.

9 Nitzsche, «Genius Figure», pp. 36ff. См. также E. Rohde, «Psyche».

10 Cp. Horace, «Deus mortalis», и т. д.

постепенно перестал ассоциироваться с жизненной силой и удовольствиями, как было изначально. В «De Genio Socratis» Апулея упоминаются два гения, обитающие в человеке: один — неусыпно следящий за моральным обликом внутренний спутник конкретной личности — и второй, живущий в *genua*, «коленях», воплощающий чувственные желания и жадность и потому оцениваемый негативно[11].

Идея гения на ранней стадии также объединяется с астрологической идеей личного духа, соответствующего дате рождения (вспомним Горация: «...что правит звездой рождения»), поскольку жертвы всегда приносились гению в день рождения самого человека. Об этом подробно пишет Макробий в «Сатурналиях»[12]. По его мнению, сущность человека составляют четыре даймона: Эрос, с которым мы уже начали знакомиться; личная судьба, направляемая Богом; даймон, соответствующий положению Солнца в его гороскопе; и, наконец, Тихе (фортуна), зависящая от положения Луны. Даймон может видеть будущее и постоянно находится в контакте с Мировой Душой, Логосом или сперматической пневмой вселенной. Даймон объединяет в себе и мужское и женское[13], поэтому он является андрогинным символом целостности; не просто гением или юноной, но архетипическим образом, который, подобно философскому камню, соединяет противоположности мужского и женского в высшем единстве.

---

[11] Nitzsche, «Genius Figure», pp. 32f.

[12] Цит. по: Nitzsche, «Genius Figure», pp. 23ff.

[13] Cp. Valerius Soranus, chap. 133 (quoted by Augustine); cp. Nitzsche, «Genius Figure», p. 25.

Апулей так описывает гения Сократа (*daimonion*): «Он — личный покровитель и проводник, наблюдающий за внутренней жизнью человека, хранитель благополучия, самый близкий и бдительный страж, беспристрастный судья и свидетель, осуждающий зло и радующийся добру». Если некто «желает увидеть его, страстно стремится познать его, поклоняется ему искренне», то он помогает «разобраться в запутанных ситуациях, предупредить об опасности, защитить нас и прийти на помощь тогда, когда мы в этом нуждаемся». Он может «вмешиваться в наши сновидения и посылать нам знаки [синхронистичные события], проявиться, чтобы отразить зло, подкрепить наш добрый поступок, вознести душу в экстазе победы, придать нам устойчивости, озарить нашу тьму, возместить наши потери»[14]. Хорошо известно, что в поздней античности примитивные элементы религиозного опыта играли в философско-религиозных теориях гораздо большую роль, чем в классический период, возможно, вследствие соприкосновения с примитивными культами за пределами греко-романского мира. Я думаю, что едва ли какое-то иное античное произведение даст более точное описание опыта переживания Самости, чем краткое изложение Апулея[15].

Как и остальные, этот даймон, воплощающий всю индивидуальность личности, в поздней античности сравнивался с горой, основная масса которой приходилась на трансперсональную реальность, пик же ее составлял личностную сферу человека. С распространением

---

[14] «De Deo Socratis», chap. 16.

[15] За исключением, конечно, Плутарха, учителя Апулея, придерживавшегося той же теории.

в древнем мире христианства эта часть, тем не менее, сохранилась[16], а посреднический аспект ее слился с идеей ангелов. Остальное же, то есть сверхъестественное знание, жизненная сила, вожделение и другие качества, однозначно стали приписывать дьяволу и его приспешникам[17]. Однако слабый намек на существование гения сохранился в идее о личном ангеле-хранителе или святом покровителе. Причина такой очевидной регрессии состоит в том, что фигура Христа была наделена всеми положительными качествами, которыми ранее обладал даймон. Он был объявлен единственным символом Самости, хотя и в такой форме, когда коллективные ценности явно перевешивали индивидуальные. По мере того, как увеличивалась роль ритуалов и догматов, внутренний опыт переживания Христа, описанный в видениях Павла и ранних христианских мучеников, постепенно сводился на нет. Сохранили приверженность этой линии традиции только мистики, ставя во главу угла познание собственного внутреннего Христа.

Внутренний спутник в герметической философии и алхимии

Герметическая философия поздней античности и алхимия были нацелены, в противовес христианству, на поиск и взаимодействие с внутренним спутником или даймоном — проводником души. Этот даймон почитался в традиции как Гермес-Психопомп, Поймандр (Пастырь

---

[16] За исключением некоторых магических текстов. Ср. Preisendanz, «Papyri», II (Prayer to Christ).

[17] Например, у Лактанция; ср. Nitzsche, «Genius Figure», pp. 38f.

Человеческий) и как *Agathos Daimon* (Добрый Дух). Рихард Ретценштайн открыто обратил внимание на существование настоящей религии Гермеса в поздней античности, однако его работа до сих пор не получила должного признания[18]. На мой взгляд, значение этой религии не стоит недооценивать. К «внутреннему спутнику» испытывали подлинно религиозное отношение, которое на языке современной психологии можно назвать привязанностью к внутреннему «гуру», учителю, или, в контексте учения Юнга, Самости.

В одном астрологическом тексте III века до н. э., в котором жрец Петосирис дает советы царю Нехепсо, Гермес уже упоминается как учитель тайной мудрости, которую, правда, возможно познать лишь в состоянии экстаза. Эта мудрость является как пророчество через таинственные «голоса». Преданному последователю голос показывал пути движения небесных тел во вселенной и раскрывал космическое знание[19]. В трактате «Corpus Hermeticum» мы видим ту же фигуру, но уже в облике Поймандра (Пастыря Человеческого), который описывается как *Noustes Authentias*, «Дух Истины»[20]. К числу служителей культа Поймандра принадлежал также известный алхимик Зосима. Поймандр явился Зосиме как «дух» (*pneuma*) и как «Повелитель духов», обучив его искусству алхимического Делания, будучи его проводником в подземный мир. В частности, в египетской

---

[18] R. Reitzenstein, «Poimandres».

[19] Ibid., pp. 4–6.

[20] Я предпочитаю именно перевод «истина», а не «власть», потому что он менее двусмысленный. Истина *и есть* царство запредельного вместе с его властью.

литературе существуют многочисленные упоминания такого мотива. В трактате «Поймандр», где этот дух предстает в образе человека колоссальных размеров, вопрошается: «„Что услышишь, увидишь и познаешь ты путем размышлений и опыта?". Я отвечаю: кто ты есть? „Я Поймандр, Дух Истины (или Абсолюта). Я знаю, что в мыслях твоих, и я повсюду с тобой". Затем он меняет форму и тотчас, будто вспышка, все открылось мне, и было бесконечное видение — нечто, излучающее радость и свет, явилось мне... и я воспылал к нему любовью»[21].

Эта фигура, согласно другому трактату «Corpus Hermeticum»[22], одарила людей чашей, полной Нус, или божественного знания, повелев вкусить этот дар сердцам тех, кто желает познать Бога, ибо для этого они и были рождены. Но Бог появляется перед человеком и в других формах: Он, создавший (*phantasion*) весь мир, «волен являться как угодно и кому угодно, но в особенности тем, кому он желает явиться»[23], избавляя их таким образом от агнозии — неосознанности[24]. В человеке Нус соединяет его с Богом, выступая как *agathodaimon*, «добрый дух»[25]. «Он может встретиться вам когда угодно на вашем жизненном пути, проявить себя там, где вы меньше всего

---

[21] Hermes Trismegistus, «Poimandres», in «Corpus Hermeticum», I, pp. 7ff, 11.

[22] Ibid., I, pp. 50f.

[23] Ibid., I, pp. 58f.

[24] Tractate X , ibid., I, pp. 116f. Богобоязненная человеческая душа есть *doisi-daimonia*.

[25] Tractate X , ibid., I, pp. 124f. Здесь, как отмечает Нокк (p. 139), имеет место смешение Нуса-даймона и платонического Нуса как духовного компонета психики. Ср. также p. 195.

этого ожидаете, спите ли вы или бодрствуете, находитесь в море или на улице, ночью или днем, молчите ли вы или общаетесь, так как нет ничего, чем бы он не являлся»[26]. Нок указывает на схожий момент в одном из изречений Иисуса: «Когда некто одинок, Я говорю: Я с ним. Подними камень и увидишь меня там, рассеки бревно и я там буду!»[27].

В тринадцатом трактате «Corpus Hermeticum» Гермес дает ученику ключ к пробуждению высшего сознания в следующих словах[28]: «После того, как я посмотрел в глубь себя и узрел там видение, посланное мне милостью Божьей, я вышел из плоти своей и вошел в бессмертное тело, забыв о том, кем был я, и возродился в Нус. Этому нельзя научить... Божественный Гнозис снизошел на меня, и я обрел божественность»[29].

В тексте, который, без сомнения, был известен и Зосиме, говорится о том же Гермесе-Тоте, сыне Бога, что он был призван спасать благочестивые души, «ибо все, что создано, и природа, и человек, и даже сам Бог и ангелы его способны страдать. Поскольку он всемогущий и может становиться кем пожелает, он следует воле своего отца, проникая в любое тело, озаряя дух всего человечества... и ведя его к свету»[30].

Очень похожий бог-даймон встречается в одном магическом папирусе того же периода; разница лишь

---

[26] Tractate XI, ibid., I, pp. 156f.

[27] Ibid., I, p. 166.

[28] Ibid., II, pp. 201 f.

[29] Tractate XI, ibid., II, pp. 204, 206.

[30] Ibid., IV, pp. 118–121, о Гермесе как сыне бога. Ср. Reitzenstein, «Poimandres», p. 104, n. 1. Ср. также Jung, CW 12,§§ 456ff.

в том, что автор папируса, согласно магическим предписаниям, пытается поставить этого бога себе на службу. Кроме этого различия, архетипическая фигура в целом абсолютно та же. Вот как звучит молитва этому богу: «Владыка четырех ветров, ты, о могучий, вдыхающий жизнь в человека, носящий имя тайное и неназываемое... глаза твои есть луна и солнце ... глава твоя — небеса, тело твое — эфир, стопы твои — земля, ты есть океан (*agathos daimon*), породивший благо и питающий землю... Ты, владеющий истиной... войди в мое сердце и душу мою на весь остаток дней моих и исполни каждое желание души моей... *Ты есть я, и я есть ты.* И имя твое послужит мне отныне талисманом»[31].

Приведу еще одну молитву к Гермесу: «Гермес, повелевающий мирами, ходом луны, квадратом и кругом, научивший речи, побуждающий к праведности, облаченный в хламиду и крылатые сандалии, ты, чьи пути пролегают сквозь эфир в глубины земные... проводник духа, приносящий свет и радость населяющим глубины земные[32] и смертным, подошедшим к концу жизни своей. Ты знаешь будущее и посылаешь божественные видения оракулам и ночью и днем. Ты излечиваешь все смертные муки... Приди ко мне, дарующий блаженство, Мнем[33], несущий блага, сын величайший»[34]. Или это: «Услышь приветствие мое, о пристанище духов

---

[31] Цит. по: Preisendanz, «Papyri», II, pp. 122ff. Рейтценштайн приводит уместные египетские параллели («Poimandres», pp. 19–21), как и Прейзенданц («Papyri», II, p. 146).

[32] Подземным богам.

[33] Воспоминание, память.

[34] Preisendanz, «Papyri», I, p. 195. Ср. также Jung, CW 9 (2), p. 184.

воздуха. О дух, нисходящий с небес на землю, услышь приветствие мое, ты, владеющий мной и покидающий меня с миром по воле Божьей»[35].

Во всех этих текстах речь идет об одном космическом боге (Гермесе-Тоте), который становится к тому же персональным даймоном человека, внутренним партнером, который проявлен сейчас особенно явно и зависит от самого человека. Он наделен чертами личного покровителя и учителя, подобно даймону Сократа, а позднее всем гениям вообще; в то же время он — космическое божество вселенной, оберегающее и венчающее все творение[36]. Поэтому в символе Самости заметна крайняя парадоксальность: он выражает самое близкое, самое индивидуальное, и вместе с тем отражает всю тотальность реальности, как и образ божий, Антропос, охватывающий все человеческие существа. Хотя этот бог и способен обитать в человеке, есть, тем не менее, небольшое, но ощутимое отличие в связи с уже приводимыми примерами: он приходит, но не становится в полной мере ни человеком, ни даже субъективным настроением или намерением, напротив, выталкивая человека путем экстаза из его эго-существования в блаженное божественное состояние.

К сожалению, нет ни одного свидетельства в литературе поздней античности или раннего христианства

---

[35] Preisendanz, «Papyri», I, p. 111. Ср. также II, pp. 45ff: «Приди ко мне, Гермес, как дитя в лоно матери... Услышь меня, Гермес, покровитель врачевания... Защити меня повсюду и всегда, пока я жив... Ибо ты есть я и я есть ты, имя твое есть имя мое, и имя мое есть имя твое. *Ибо я — образ твой*».

[36] Ср. также ibid., I, p. 238.

из дошедших до нас, где раскрывалась бы подобная эволюция образа юноны в женщине. Кроме «Interrogationes maiores Mariae», где Христос демонстрирует Марии собственную внутреннюю женственность[37], мне известно еще об одном сообщении от монтанистской пророчицы Приски, согласно которому Христос явился ей в облике женщины[38]. Кроме этого, у нас нет никаких свидетельств, подтверждающих влияние анимы на мужской характер в качестве реального психологического фактора.

У современной женщины это содержимое очень часто проявляется в образе хтонической матери-земли[39]. Возможно, наиболее подходящим местом для поиска этого недостающего элемента будут некоторые ранние молитвы, обращенные к матери-девственнице, ассоциируемой с Гермесом и с ним даже отчасти идентифицируемой. В одном дошедшем до нас магическом папирусе мы встречаем обращение к ней в образе лунной богини, где она восхваляется, в частности, следующими словами:

> «Приветствую тебя, владычица Тартара, покорившая светом его, приветствую тебя, о тайное сияние, из тьмы исходящее, где разум наш бессилен... ты, о блудница в облике девственницы! Восстань, Мене, спутница живительного солнца, страж в недрах земли обитающих... приветственная, сияющая... искусная и стремительная...

---

[37] Ср. комментарий Юнга в CW 9(2),§§ 314–323.

[38] Ср Р. de Labriolle, «La Crise Montaniste»; and M. Y. van Beek, «Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis».

[39] Jung, CW 9(2),§ 42.

мужественная, храбрая, исцеляющая, заботливая и предвидящая... кровью окрашенная и зловещая Бримо[40]. Бессмертная, внимающая мольбам послушных стад, освященная веками, лучезарная богиня морей, призрачно прекрасная... волчица... развращающая... спасительница, светом обнимающая, судьбу прядущая, вседарующая... чистая, нежная и вечная... цветущая... святая... страдающая, могучая, своенравная... избавляющая нас от страха, но способная убить лишь взглядом, ты, узревшая себя как Исиду в зеркале и восхищенная... я знаю великие имена твои, Кора, благодаря им свет небесный падает на землю и напояет ее, и становится земля чревата всходами и плодами. Властью твоей вся вселенная оживает и умирает, о госпожа!»[41]

В другой молитве молящий обращается к той же фигуре: «Трехглавая ночная пожирательница нечистот... девственница со взглядом горгоны»[42]. Это та же богиня «Исида, что есть всё»[43], спутница Гермеса. В любовной магии она отождествляется с Афродитой, и призывают ее так: «Из пены рожденная Цитера, матерь богов и людей, воздушная и земная, мать-Природа[44], непобедимая, соединяющая, повелевающая Великим Огнем.

---

[40] Имя богини Элевсинских мистерий, олицетворяющей силу.

[41] Preisendanz, «Papyri», I, pp. 141 ff. Ср. воззвание «Подземному Гермесу и подземной Гекате», ibid., I, p. 121

[42] Ibid., I, p. 119.

[43] Reitzenstein, «Die hellenistischen Mysterienreligionen», p. 15.

[44] В этом тексте — *physis*.

Ты насылаешь священную тоску в души людские, заставляющую женщину тосковать по мужчине все дни ее»[45]. Другой текст: «Приди, Геката, о величайшая... Бомбо, насылающая стрелы, непобедимая... благородно рожденная... несущая факел... неистовая... ведущая толпу... богиня пути... дарующая свет, гордая и непорочная... низводящая в преисподнюю и искушающая... волоокая предводительница, всепожирающая... сокрушающая преграды»[46].

Многочисленные имена и символы, перечисленные в молитвах, служат для того, чтобы уберечься от богини силой слова. Демонстрируют они, тем не менее, и глубокую эмоциональность, которую люди тех времен вкладывали в обращение к богине Природы. Еще один поклонник лунной богини в своей робкой, заикающейся молитве накапливает целый поток значимых образов: «Снизойди ко мне, обожаемая Госпожа моя, трехликая Селена...[47] Королева, несущая смертным свет, та, что взывает по ночам, любящая уединение... богиня перекрестков... будь милосердна ко мне, прислушайся к мольбам моим, ты, повелевающая ночью, обнимающей мир, пред которой демоны дрожат от ужаса... высокорожденная... царственная мать-Природа, порождающая и богов и людей... ты есть начало и конец, правящая всем, что есть, ибо все от тебя и в тебе, вечная, в которой все находит конец»[48].

В сравнении с фигурой Гермеса поражает тот факт, что темные, зловещие аспекты богини имеют не меньшее

---

45 Preisendanz, «Papyri», I, p. 167.

46 Ibid., I, p. 159.

47 Луна; ср. также ibid., I, p. 179.

48 Ibid., I, p. 161.

значение, чем позитивные. Как подчеркивает Юнг, стремление к совершенству более характерно для маскулинного Логоса, тогда как фемининный идеал — это скорее *целостность*, когда все аспекты собраны воедино[49]. Именно поэтому мать-Природа также коварна, жестока, порочна, полна непостижимой страсти, смертного мрака и запаха гниющих трупов наравне с возможностью новой жизни и возрождения. В реальной жизни каждая женщина сталкивается с проявлениями этой темной стороны, ощущая ревность, когда повзрослевшие дети покидают ее и ей, словно вдове, приходится продолжать жизненный путь в одиночку. Тогда в ней пробуждается тигрица, скулящая сука, злокозненная богиня судьбы, и ни одна женщина не может осознать свою глубинную, бóльшую личность, не прожив внутри себя *эти* аспекты богини.

Не случайно, по-моему, что упомянутые выше свидетельства явления Христа в маскулинно-фемининном или даже в женском облике имеют монтанистское происхождение. Там, где жили монтанисты, издавна процветал культ богини-матери.

В исторических подтверждениях того, что в языческом мире наравне с Гермесом поклонялись великой богине-даймону, недостатка нет; однако нет ни единого свидетельства, что тогдашние женщины воспринимали эту богиню как некий внутренний центр себя. То ли женщины в те времена были менее осознанны и считали эту фигуру чем-то исключительно внешним, то ли просто исторические документы не сохранились до наших дней, — не знаю. У нас есть лишь свидетельства мужчин, которые начинали возвращать свою проекцию из внешнего мира внутрь себя.

---

[49] «Answer to Job», CW 11,§ 620.

Как доказал Анри Корбен, гностическо-герметическая фигура Гермеса продолжала жить в персидском мистицизме (к примеру, у Авиценны и Сухраварди). Там он считался посланцем Восточного мира, мира восходящего солнца, то есть внутреннего озарения, и сопровождал визионеров на пути внутреннего развития и осознания божества[50]. В мистических лучах рассвета обретает форму *личностный* образ, воплощающий самые сокровенные глубины психики визионера[51]. Обычно этот образ является людям только после смерти, но мистикам удавалось увидеть его и при жизни, войдя в состояние экстаза[52]. Его ставили в один ряд с Метатроном, первочеловеком-Антропосом, Нусом[53] и даже со Святым Духом и архангелом Гавриилом[54]. Он являлся душе, чтобы направлять ее во внутреннем путешествии к Богу и озарять ее тайным божественным знанием[55]. Этот ангел символизирует индивидуальную связь каждой отдельной души с Богом[56], при этом будучи единым для *всех* душ. Как и в герметической философии, эта персонификация Самости является предельно индивидуальным ядром каждой отдельной души и одновременно ядром души всего человечества. Осознание этой внутренней фигуры означает, что личность становится отныне ее *чистым зеркалом* и с этого момента

---

[50] H. Corbin, «Avicenne et le récit visionnaire», I, pp. 19ff.

[51] Ibid., p. 23 и особенно p. 25. Это небесный двойник души.

[52] Ibid., p. 25.

[53] *Intellectus activus.*

[54] Corbin, «Avicenne», p. 77, и *natura perfecta*, p. 106.

[55] Ibid., p. 12.

[56] Ibid., p. 90.

пребывает под ее покровительством[57]. Этот образ, как пишет Корбен, есть *principium individuationis*, который «для отшельника выражается в уединении», а для любого человека — в том виде, в котором тот способен его воспринять[58] — «*Talem eum vidi qualem capere potui*» («Я увидел его в той форме, которую мог принять»), как сказано в «Деяниях Петра»[59].

Дальнейшее путешествие в сопровождении этого внутреннего спутника ведет, согласно Корбену, к *длительной, последовательной интернализации* всего космоса[60] и к постепенному превращению самого визионера в духовного учителя[61].

Что же до позиции сознания, необходимой для понимания *этой* проекции, то тут дело обстоит совсем иначе, чем с интеграцией тени или анимы/анимуса. В случае тени это в немалой степени вопрос смирения; в случае анимы/анимуса требуется хотя бы частично осознать их индивидуальные качества и относиться к их непреодолимой природе по принципу «живи и дай жить другим».

---

57 Ibid., p. 106.

58 Ibid., p. 107.

59 Ibid., pp. 107f. Многие видели воскресшего — в неописуемом ярком свете, — и когда потом их спрашивали, оказалось, что одни видели ребенка, другие — юношу, третьи — старца. Так и герметический визионер может узреть только то, что уже есть внутри него самого. Даже в те времена кое-кто уже догадывался о проекциях!

60 Ibid., I, p. 109. См. также свидетельство Хай ибн Якзана о первой встрече с мудрецом, «живущим, сыном недремлющего», в Corbin, «Avicenne», I, pp. 21f, and II

61 Ibid., II, p. 75, n. 50. Учитель говорит: «Всякий раз, когда ты остаешься один, я рядом с тобой».

А при первой же встрече с Самостью эго сталкивается с необходимостью принесения себя в жертву, так как оно *никогда не сможет интегрировать Самость*, а должно подчиниться ей и найти правильные методы взаимодействия с ней. Это отнюдь не означает полного отказа от собственной свободы — даже перед Богом последнее слово остается за человеком[62], полностью осознающим при этом, что он обращается к силе, много превосходящей его. Столкновение с Самостью, следовательно, означает глубокие и далеко идущие изменения в самом сознании. Не случайно поэтому, что описанный выше даймон носит среди прочих имя «Ангела Метанойи»[63]: он приносит избавление от игры Майи, мировой иллюзии, и уход от мира. Однако простым хотением добиться этого нельзя. Такое влияние исходит только от Самости, и, к сожалению, прозрение часто наступает незадолго до смерти, и лишь немногим чутким индивидуумам удается испытать это раньше. Проникновение в суть Самости достижимо только путем огромных страданий и полного отказа от предрассудков эго-сознания, что принуждает эго изменить отношение к миру. Всякое глубокое разочарование есть, таким образом, шаг на пути собственной индивидуации, в том случае, естественно, когда оно принимается с внутренним озарением, а не с простым чувством горечи.

Во встрече с Самостью есть своя цель, указывающая на полное избавление от всех проекций, то есть смерть.

---

[62] Jung, «Memories, Dreams, Reflections», p. 220: «Человек никогда не принимал Божественное предписание безоговорочно».

[63] Переосмысления. См.» The Shepherd of Hermes», mandata 12.6.1, цит. по: Reitzenstein, «Poimandres», p. 13, n. 2.

В «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях» Юнг пересказывает сон, связанный с этим: он видит себя идущим по дороге, окруженной залитой солнцем природой. Он подходит к маленькой придорожной часовне и входит в нее. Вместо статуи Мадонны или распятия алтарь богато украшен цветами. Перед алтарем в позе лотоса сидит йог, погруженный в глубокую медитацию. «Присмотревшись, я вдруг понял, что у него мое лицо. Я проснулся в испуге, с мыслью: „Вот оно что, выходит, этот йог — тот, кто думает обо мне. Он видит сон, и этот сон — я“. У меня была полнейшая уверенность, что, когда он проснется, меня не станет»[64].

Йог — это такая же архетипическая фигура, как и Гермес-Психопомп, исключая то, что он тут появляется в дальневосточной одежде. Сон говорит о том, что не раз подчеркивал сам Юнг: согласно восточным доктринам, созданным людьми гораздо более осознанными, нежели мы, конец мира есть лишь конец проекции. И если Творцу будет угодно, то мир исчезнет снова, уступив место пробуждению к иной реальности, которую мы пока вообразить не в состоянии.

[64] Jung, «Memories», pp. 323ff.



СОЗНАНИЕ И ВНУТРЕННЯЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ

Возвращение

Тот факт, что Самость проявляется как аспект личности, кладущий конец проекциям[1], часто выражается в символических безличных порождениях бессознательного. В видении Поймандра мы видели, как внутренний спутник души в итоге изменил свой облик, став сгустком сияющего света. На этот же мотив намекает и финал туркестанской сказки «Волшебный конь», процитированной в пятой главе. Там героине удается спастись от злого духа с помощью волшебного пони, персонифицирующего ее здоровые инстинкты. После победы над демоном конь требует ритуально принести себя в жертву. Его четыре ноги становятся золотыми деревьями, точно соотнесенными по четырем сторонам света, тело его образует чудесный мир, а голова превращается в серебристый источник. Жертва означает «анализ», то есть диссолюцию инстинкта, до этого функционировавшего неосознанно. Это можно соотнести с актом рефлексии, через который выявляется подлинное духовное содержимое, прежде скрытое за инстинктом. Психологический смысл

---

1 Юнг даже приравнивает избавление от проекций к индивидуации. См. CW 9 (1),§§ 82ff.

разделения на четыре части, как пишет Юнг, состоит в «упорядочивании через рефлексию», через осознание внутренней готовности принятия архетипа Самости[2]. То, чем становится в итоге конь, в юнгианской психологии именуется мандалой.

Юнг в своих работах неоднократно подчеркивал, что лишь здравый смысл, размышление и самопознание способны очистить наше сознание от наслоений проекций бессознательного. В длинной истории философии на тему рефлексии было сказано достаточно, мои же комментарии здесь будут ограничены рамками реального опыта, и в особенности теми досознательными процессами, которые делают возможным для эго сам факт рефлексии. То, что конь, то есть инстинкт, требует собственной смерти, подразумевает, что импульс к рефлексии исходит, в конечном счете, из бессознательного, точнее, из Самости. Когда рефлексия возникает одновременно с пониманием проекции, за этим могут последовать глубокие моральные перемены, метанойя апостола Павла (Послание к Галатам, 6), духовное и моральное обретение новой цели, понимаемой как идущей изнутри. Метанойя[3] — это изменение характера, даже ментальности, воздействующее на всю личность целиком и абсолютно необратимое. Именно по этой причине к внутреннему спутнику иногда обращались как к «Ангелу Метанойи».

Двадцать четвертая глава китайской книги И Цзин называется «Возвращение» («Точка Поворота»)

---

[2] «The Visions of Zosimos», CW 13,§ Ill; см. также «Transformation Symbolism in the Mass», CW 11,§§ 434ff.

[3] Лютеранский перевод метанойи как «покаяния» в своем глубинном значении для многих еще остается непонятным.

и прекрасно описывает этот акт наступления осознанности или трансформации. В ней изображен момент зимнего солнцестояния, когда «могущественный свет, который был изгнан, возвращается» естественно и внезапно. «Все само приходит в назначенный срок», все снова приходит в движение, и «поворот ведет к самопознанию». В самом начале новый свет еще нуждается в поддержке, ведь «выздоровление после болезни, понимание после отчуждения должно наступить спокойно и мягко». В нескольких словах оракул говорит и о том, как должен вести себя человек в этот период: «Возвращение требует решительности и самоконтроля... Когда придет время, человек не должен искать убежища в пустых оправданиях, но обязан заглянуть себе в душу и спросить себя. Если он допустит ошибку, то должен иметь мужество и благородство признать это». Если же он не сделает этого, то с ним произойдет несчастье, «имеющее своей внутренней причиной ложную позицию индивида по отношению к миру»[4].

Здесь мы имеем, таким образом, дело с дуальным аспектом Возвращения. С одной стороны, если оно возникает спонтанно, в особенный момент времени, его можно сравнить с высшей благодатью; с другой стороны, мы можем ошибиться в принятии верного морального решения, впав тем самым в дисгармонию со смыслом, Дао, и навлечь на себя несчастье. Внимательно наблюдая за собой во время процесса возвращения, мы можем

---

[4] I Ching, II, chap. 24, pp. 145ff . Так называемый Acta Vercellenses интерпретирует перекрестье символа креста как «возвращение и изменение смысла человеческой жизни». См. также Юнг, «Transformation Symbolism in the Mass», CW 11,§§ 432ff

обнаружить, что находимся под влиянием проекции, нарушающей нашу адаптацию, будь то очарование кем-то либо ненависть или упрямство, с которым мы цепляемся за какую-то идею или теорию. Влияние проекции может ощущаться как мощный, несущий нас поток, некая внутренняя потребность, будь то буквально «поглотить» обожаемый объект, стереть врага в порошок или навязать людям свою идею. Такое поведение выглядит странным в глазах окружающих, приводя к конфликтам и разочарованиям. Гордость и неповиновение провоцируют нас бороться и толкают в том же направлении. Однако если аффект оборачивается против нас, то начинает вызывать суицидальные фантазии. Когда же страдания продолжаются столь долго, что эго теряет силу и начинает ощущать себя «жалким и ничтожным», тогда наступает последний момент, когда еще возможно возвращение назад и отток энергии от внешнего предмета или идеи к самому человеку либо, что еще лучше, к его Самости. Человек становится спокойнее и устойчивее, скорее даже «что-то в нем становится устойчивее». Понимание проекции становится теперь совершенно обычным делом и не вызывает особенных проблем, даром что оскорбленная гордость еще продолжает периодически ворчать. Самым болезненным теперь будет необходимость признаться самому себе в бесполезной трате ценного времени в период заблуждений или, более того, в преступности этого факта.

В своей книге «Семь дней Творения» Максимов очень выразительно описал это пробуждение у старых комиссаров-коммунистов, когда они начали осознавать, что все их убеждения, вся их бесчеловечная идеология были не более чем проекцией и иллюзией. Иногда, впрочем, прозрение оказывается слишком трудным и приносится в жертву регрессу и возвращению к прежней позиции.

В моей практике был один такой случай, весьма драматичный. Одна женщина-анализанд, страдавшая психическим заболеванием, уверенно шла на поправку. Мне пришлось прервать лечение по определенным причинам, и, пока я отсутствовала, она снова соскользнула к ложным взглядам, вбив себе в голову, ко всему прочему, бредовую убежденность, что профессор Юнг будет убит группой неких заговорщиков. Понимая это символически, было ясно, что «убийцы», то есть болезненные тенденции, стремились уничтожить в ней самой зародыш юнгианской методики лечения[5].

Она очень серьезно восприняла собственную проекцию и даже вызвала полицию, которая прибыла к дому профессора Юнга с сиренами и огнями лишь для того, чтобы убедиться в ненужности своего присутствия. Когда я вернулась из поездки, то готова была уделить ей час. В первые полчаса мне удалось постепенно успокоить ее и возобновить нормальное человеческое общение, беседа приняла разумный оборот. Затем, внезапно побледнев, она сказала: «Да, но если все так, как вы говорите, то мне нужно признаться...» (Очевидно, она имела в виду, что «вела себя как дура».) Но она вдруг странно подпрыгнула на стуле, снова войдя в то же болезненное состояние начала разговора. За ночь ее состояние ухудшилось настолько, что потребовалась госпитализация, хотя она довольно быстро выздоровела и снова взяла себя в руки. Когда через несколько месяцев она опять начала проявлять признаки возбуждения и я поинтересовалась ее состоянием, она ответила, улыбаясь: «Вам не стоит беспокоиться: в госпитале было омерзительно, так что

[5] Выражаясь психологическим языком, ее естественная душа взяла верх.

я никогда не позволю себе снова зайти так далеко». И правда: следующие пятнадцать лет она была столь же здравой, как и ее слова. В этой ситуации мы видим, что женщине успешно удалось распознать проекцию в своем бреде и что ее уязвленная гордость («...значит, мне нужно признаться») не позволила до конца прийти через проекцию к горькому выводу. Я знаю по опыту, что эго довольно часто, руководствуясь собственным престижем, отказывается признавать ценность и необходимость «внутреннего прозрения». Если же таковое все равно прорывается, то в этом следует видеть акт милосердия со стороны нашей истинной природы.

Возвращение света подобно зимнему солнцестоянию, как это прекрасно описывает вышеприведенный китайский текст. На мой взгляд, не случайно, что используется именно метафора света, который является общим символом сознания. Способность же к рефлексии составляет суть сознания.

Согласно восточному взгляду, ход вещей трактуется в И Цзин с точки зрения бессознательного; поэтому возвращение к «новому свету» и подчинение естественным законам обязывают эго-сознание измениться в лучшую сторону. Также нужно учитывать особенность конкретного момента жизни человека; то, что это на самом деле так, постоянно находит подтверждение в психиатрической практике, ведь пациент должен «созреть» для собственного выздоровления. С помощью анализа сновидений мы можем приблизительно понять, когда это время пришло; однако даже тогда, когда эго освобождается и готово принять правильное решение, возможность сопротивления и сомнения остается, так как эго часто продолжает цепляться за старое.

Глаз как символ «прозрения»

Момент, когда время созревания приходит, зависит от архетипа Самости, внутреннего центра, контролирующего сбалансированность психики и корректирующего позицию эго через сновидения. Другой внутренний субъект наблюдает за нами в наших сновидениях: он видит нас слишком беспокойными, слишком безрассудными, слишком аморальными, то есть в любом случае нарушающими целостность личности[6]. Это внутреннее око, которое видит нас иначе, чем эго, описанное еще учеником Парацельса Герхардом Дорном, есть сущность алхимического делания. Он пишет: «Человек до тех пор не сможет полностью понять себя, пока не предпримет опыт ревностного размышления над собой... над тем, скорее, *что* он есть, нежели кто он есть, чей он и к какому итогу уготовила его судьба, для чего он был создан и кем»[7]. Под словом «что» (а не «кто») Дорн подразумевает образ Божий в человеческой душе, делая акцент на объективной реальности этого феномена. Еще один момент заслуживает внимания: «Понемногу, день за днем, наше духовное око начинает с великой радостью постигать вокруг искры божественного сияния». Тот, кто так познал Бога в себе, также поймет и ближнего своего[8]. Парацельс называл этот божественный психический центр природным светом,

---

[6] О персонифицированном аспекте коллективного бессознательного см. Jung, «Memories», pp. 68ff, 87f.

[7] Цит. по: Jung, CW 14,§ 684.

[8] Ibid.,§ 685. Око самопознания это, так сказать, магический контрприем против «дурного глаза», вызывающего болезни (Зелигман, «Der bose Blick»).

создающим наши сновидения[9]. Другие алхимики сравнивали его с блестящими рыбьими глазами или всевидящим оком Господа, надзирающим надо всем миром (Зах. 3:9).

Когда мы начинаем понимать наши сновидения либо любые другие спонтанные порождения бессознательного, «наши глаза открываются» — следовательно, опять возникает мотив глаза. Многие ранние авторы, практиковавшие достаточно долгое время самопознание через медитацию, описывали, как внутренние лучи света или глаза постепенно сливались в одно большое око, образ Божий, или свет, «дарующий нам веру»[10]. Я думаю, что слова Павла следует понимать именно в этом смысле: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1Кор. 13:12). Сначала это око видит нас; затем благодаря ему мы начинаем различать себя и подлинную реальность, или Бога. Юнг говорит об этом: «Мандала на самом деле „глаз“, структура, символизирующая центр бессознательного.... Око, которое находится за сознанием... и вглядывается в собственные истоки»[11]. В то же время выражает оно также и Самость, вглядывающуюся в нас.

Божественный глаз, который, так сказать, смотрит на нас изнутри и в чьем видении состоит объективный источник самопознания, — это очень распространенный архетипический мотив[12]. Описывается он

---

[9] Jung, «On the Nature of the Psyche», CW 8,§ 390.

[10] Ibid.,§§ 389 и 394, n. 68. См. также Jung, «Concerning Mandala Symbolism», CW 9 (1),§ 704. Здесь глаз имеет значение Самости.

[11] «A Study in the Process of Individuation», CW 9 (1),§ 593.

[12] Jung, «On the Nature of the Psyche», CW 8,§ 394.

как внутренний, нематериальный глаз, окруженный венцом света, и сам он тоже есть свет[13]. Платон и многие христианские мистики называли его «оком души»[14], другие — оком познания, веры и интуиции. Якобу Бёме принадлежит фраза: «Душа есть Око Вечной Бездны, образ Вечности». Или: «Душа подобна огненному шару или пылающему Глазу»[15]. Только через это око человеческое существо способно увидеть себя и познать природу Бога, который сам есть глаз, главенствующий надо всем. Синезий даже называл Бога «Оком себя»[16]. Когда глаз пробуждается и открывается в смертном существе, оно начинает впитывать божественный свет. Когда человек закрывает свои внешние, физические глаза ночью, его душа «видит истину в сновидениях». Глаз также связан с феноменом сознания. Очень выразительно это описано в поэме Виктора Гюго[17]. После убийства своего брата Авеля Каин бежал от гнева Бога; однажды он с семьей остановился на отдых в горах, но сон не шел к нему: он увидел «во тьме широко открытый глаз», пристально смотрящий на него. «Я ушел недостаточно далеко!» — вскричал Каин, дрожа, и продолжил бежать. Тридцать дней и ночей прошло, и оказался он на берегу моря, но, присев на песок, снова увидел этот же глаз в небесах.

[13] В. Деонна, «Le Symbolisme de l'oeil», pp. 46ff.

[14] Ibid., p. 47, n. 3.

[15] Jung, «Concerning Mandala Symbolism», CW 9 (1),§ 704.

[16] Деонна, «Le Symbolisme de l'oeil», p. 49

[17] Ibid., p. 51. Эсхил в Эвменидах говорит, что пока мы спим, душа открывает свои глаза; этим взором она может заново увидеть все замеченное днем Герметическая философия утверждает: «Телесный сон создает сияние души; закрытые глаза видят истину» (цит. по ibid., p. 51).

Он крикнул своей семье, чтобы они скрыли его от Бога. Они построили над ним навес, но око Божье не покидало его. В конце концов, по просьбе Каина для него вырыли глубокую могилу в земле, он спустился туда, а сверху надвинули тяжелый могильный камень, и остался Каин во тьме: «*L'oeil était dans la tombe et regardait Cain*» («Глаз виднелся и в могиле и смотрел на Каина»)[18].

Не только верховное божество, но и отдельные боги и демоны самых разных культур имеют иногда на своей груди глаз, благодаря которому могут видеть все, что происходит на земле[19]. Это отсылка к тому факту, который мы можем вновь и вновь наблюдать в психотерапевтической практике, а именно что бессознательное выражает себя через сны, помогая нам понять те вещи, которые мы просто не в состоянии постичь рационально и сознательно. Этот феномен нельзя объяснить, но можно описать термином «телепатия». Бессознательное проявляется как некое интуитивное, неясное понимание, охватывающее все окружение индивида, которое Юнг описывал как «абсолютное знание» («абсолютное» в смысле «независимое от сознания»), сияние бессознательного либо его архетипического ядра. Точно так же, как демонический глаз может завораживать, глаз, нарисованный на посуде, может отвращать дурное влияние. Курт Зелигман собрал обширную коллекцию таких примеров со всего мира, доказывающих огромную важность эффекта глаза-оберега[20],

---

[18] О сознании, выражающем Самость (не суперэго), см. Jung, «A Psychological View of Conscience», CW 10,§§ 825–827.

[19] Деонна, «Le Symbolisme de l'oeil».

[20] Зелигман, «Der bose Blick», II, passim.

так как если злой дух становится «видимым», значит, его можно победить.

То, что демонические фигуры иногда появляются в виде глаза, соотносится с любопытным психологическим фактом: автономные комплексы часто ведут себя так, словно наделены отдельным сознанием или его зачатками, обладая, соответственно, и способностью к рефлексии (разумеется, ложной и частичной). Тень, анима или анимус могут внушить человеку странные, сбивающие с толку мысли о себе, но лишь рефлексия, идущая из психического центра личности, Самости, позволяет увидеть себя в подлинном свете.

Мотив «Глаза Бога» приобретает личностный оттенок в ощущении, что «за нами кто-то наблюдает», в то время как аналогичный мотив зеркала подчеркивает скорее безличность этого ощущения. Ведь зеркало, не обладая собственными намерениями, просто отражает нас самих. В финальном анализе для нас уже не составляет труда сделать правильные выводы из своих сновидений; бессознательное вообще представляется столь же лишенным намерений, сколь и сама Природа[21]. Когда мы обнаруживаем у себя сахар в моче, то Природа

[21] Практический пример у Юнга в «Man and his Symbols»: одному престарелому пациенту приснилось, что он во главе группы всадников скачет прямо по могилам. Бессознательное демонстрирует здесь, до какой степени он еще старается вести себя как безрассудный юнец. Другому пациенту, робкому молодому человеку, приснился точно такой же сон. В его случае бессознательное провоцирует сновидца на то, чтобы он занимал более активную жизненную позицию. Вообще неверно было бы говорить, что бессознательное чего-то «хочет», оно лишь отражает содержимое психики.

не говорит нам, что у нас диабет; мы должны сами прийти к такому выводу и предпринять необходимые меры. Юнг интерпретирует мотив наблюдающих за нами глаз бессознательного или, еще конкретнее, одного глаза (обычно представляемого мандалой) как «отражение нашего взгляда в самих себя» с помощью внутреннего центра — Самости. Поэтому Христос в апокрифических «Деяниях Иоанна» говорит апостолу: «Я есть свет твой, через который ты познаешь меня; я есть зеркало твое, в котором ты постигнешь меня». Юнг дает интересную трактовку этого текста[22]: Христос понимается здесь как Самость, сознательно-трансцендентная целостность всей личности, «точка отсчета не только для отдельной индивидуальности, но и для всех подобных ей, связанных единой судьбой»[23]. Христос выступает тут зеркалом, «отражающим субъективное сознание своего ученика», не только делая его видимым для последнего, но и, наоборот, позволяя ученику увидеть Христа, то есть осознать реальность Самости.

Объединение

Возможность интеграции содержимого проекций вместо их отбрасывания на внешнюю экстрапсихическую реальность не возникнет до тех пор, пока не начнут появляться символы Самости. Импульсы, исходящие из этого центра, пробуждают в нас воспоминания и глубокие размышления о нашей личности. Спроецированное содержимое опознается как принадлежность

---

[22] «Transformation Symbolism in the Mass», CW 11,§ 415.

[23] Ibid.,§§ 419, 427.

собственной психики во всей ее целостности, соответственно, и немалая психическая энергия этих проекций начинает направляться к внутреннему центру, становясь сильнее и интенсивнее[24].

Еще одним описанием этого процесса, спонтанно протекающего между порождениями бессознательного, может послужить образ или мифологема «объединения» разрозненных частей божественных искр света в единое целое; от сознательной части психики требуется сформировать объективный внутренний образ личности. «Это акт воссоздания себя, объединения того, что было разбросано, не пребывая в должном порядке... для достижения полной осознанности»[25]. Необходимость этого диктует Самость[26]. Прежде разделенное осознается и гармонично интегрируется в индивидуальность. «Самовоссоздание, — как писал Юнг, — это собирание себя воедино»[27].

«То, что было разбросано, не пребывая в должном порядке», относится к явлениям так называемой психологии разделения, то есть к тому факту, что у многих людей определенные области психики как бы двойственны. Например, у них одна мораль в свободное время, в семье, и совершенно другая в вопросах бизнеса; они свято верят в постулат «возлюби ближнего своего»,

---

[24] Юнг, «Concerning Mandala Symbolism», CW 9 (1),§ 682: «...в процессе индивидуации поток проекций снова направляется вовнутрь и заново интегрируется с личностью». См. также Jung, «Transformation Symbolism in the Mass», CW 11,§§ 398–402.

[25] Юнг, «Transformation Symbolism in the Mass», CW 11,§ 400.

[26] Ibid.,§ 400.

[27] Ibid.

но только не в том случае, если этот ближний чернокожий; они стараются быть честными и искренними, но в политике мгновенно забывают об этом. Эти области отделены друг от друга естественным образом, так как сознательное поле психики представляет собой свободную структуру с отдельными островками сознания, которые постепенно сближаются; швы же в месте сращивания отдельных участков сознания у многих людей все еще ощутимы.

Если мы попытаемся оглянуться назад, в наше детство, то первое, что мы сможем припомнить, это отдельные вспышки сознания, вызванные особенно потрясшими нас впечатлениями. Только начиная с восьми — десяти лет большинство людей уже осознают свою жизнь, припоминая довольно продолжительные моменты. С точки зрения филогенетики человеческое сознание начинает вырастать именно из таких кратковременных вспышек; этот психологический факт уже был описан нами как мифологический мотив духовного ядра, собираемого из отдельных частиц.

В философии стоиков есть теория, согласно которой отдельные человеческие души являются искрами космического пылающего эфира, мировой души, и различные убеждения, склонности и идеи освещают их, в свою очередь, как маленькие искорки (*spintheres*, *igniculi*). Это врожденное психическое содержимое (*notiones*), общее для всех людей, и составляет лучшую, наиболее духовную часть нашей психики. Когда человек искренне пытается следовать в жизни духовным путем, его внутренние разрозненные искры Самости начинают объединяться в единый внутренний свет разума[28].

---

[28] См. фон Франц, «Dream of Descartes», p. 122, n. 257.

Идея искр души или сияющего психического центра также упоминается в различных гностических системах, хотя сформулирована она в них более мифологически-наглядно[29]. Орфики, к примеру, считали, что когда фемининный дух Божий «носился над водами», он, не выдержав силы божественного света, пал в бездну хаоса вместе с искрами небесного света, которые к нему еще цеплялись[30]; с помощью этих оставшихся небесных искр он пытается восстать из бездны. Лишь когда все искры будут собраны, открыв пути к вечному и бессмертному эону, творение подойдет к своему завершению[31]. Барбелогностики настаивали, что вместо искр света существует божественное семя, прорастающее сквозь материю, и человек, сдерживая свое собственное половое влечение, помогает вырасти этому небесному ростку[32]. В одном из их писаний пророчица видит громадного человека (Бога) и слышит его слова: «Я есть ты, а ты есть Я, где бы ни была ты, там буду и я, и рассеян я во всем сущем, и откуда пожелаешь, можешь собрать меня из хаоса, но помни, что, собирая меня, ты собираешь себя»[33].

В первом трактате «Corpus Hermeticum» можно встретить похожий образ расчлененного изначального

---

[29] Об этой ремифологизации в поздней мысли гностиков см. Лейзеганг, «Die Gnosis», pp. 12ff.

[30] То есть проекция появляется со стороны бессознательного.

[31] Лейзеганг, «Die Gnosis», pp. 183, 186ff (из Epiphanius, «Panarium», chaps. 25–26).

[32] Ibid., pp. 186, 189ff («Gospel of Eve»).

[33] И в то же время, Барбело. Epiphanius, «Panarium», XXVI, 3, из Джеймс, «The Apocryphal New Testament», p. 12, цит. по: Jung, CW 14,§ 6, n. 26.

человека: бессмертный Антропос, образ Божий, наклонившись через твердыни небесных сфер, являет свой совершенный облик миру нижнему. Творение видит этот образ отраженным в водах, тень его накрывает всю землю. Антропос, увидев свое отражение, влюбляется в него и решает остаться на земле, нисходя таким образом в отделенную от разума материю. Природа оплетает возлюбленного своими чарами, и они соединяются в страстном соитии, поэтому каждое человеческое существо несет в себе как физическое, смертное начало, так и бессмертное, божественное, частицу единого космического Антропоса. Путем же самопознания эта частица сможет вновь достичь света и вечной жизни.

Алхимик и гностик Зосима из Панополиса (III век н. э.) был сторонником похожей теории[34]. Согласно ей, «великого светового человека» (Антропос-Адам) в Эдемском саду высшие силы убедили облечь себя в одежду земного Адама и принять форму, способную испытать земные страдания для освобождения других «световых людей»; впоследствии он возвращается в царствие света. Алхимическая деятельность самого Зосимы была посвящена исключительно достижению освобождения этого «светового человека»[35].

В манихействе также существовала возникшая под влиянием гностиков идея, что человек, стремящийся к бессмертию и совершенству, должен освободить семена света, рассеянные во всем творении, даже в камнях

[34] См. Hermes Trismegistus, «Poimandres», Tractatc I—II, pp. 12ff. (Tractate I, chap. 14ff.)

[35] Подробнее см. Jung, CW 12, §§ 456ff; и Ретценштайн, «Poimandres», pp. 103ff.

и растениях, так как все они составляют часть страдающей души Спасителя[36]. Аналогичным образом у гностиков-сифиан искра божественного пламени пала в материю, и задача человека — посвятить всю свою жизнь возвращению этой искры вечности к первоисточнику[37].

Все эти гностические и стоические тексты заставляют внимательного читателя задуматься над двумя моментами. Во-первых, индивидуальная личность содержит в себе различные виды искр коллективных представлений и должна объединить их в себе (в разных вариантах она может собирать их даже из внешнего мира). Здесь речь идет о микрокосме. Во-вторых, духовные сущности человека или каких-то отдельных людей должны собрать все божественные искры, чтобы возник единый образ богочеловека, фигура спасителя, которая вернет всем нам божественное бытие. Тут действие происходит уже на уровне макрокосма. Переводя все это на язык психологии, ясно, что в первом случае имеется в виду, что человек может в состоянии медитации и с помощью бессознательного и сновидений осознать свои комплексы и проекции, достигнув в итоге абсолютной целостности[38]. Как мы знаем, Юнг назвал это процессом индивидуации. Самость состоит, как пишет Юнг, в творческой связи с эго, представляя в то же время всю полноту личности, через которую Самость себя и манифестирует. Объединение частиц божественного света у гностиков и манихеев

---

[36] Г.-К. Пуч, «Der Begriff der Erlosung im Manichaismus», esp. pp. 285ff.

[37] Лейзеганг, «Die Gnosis», pp. 151 ff (из Hippolytus, Elenchos, V, 22).

[38] Jung, «Transformation Symbolism in the Mass», CW 11,§§ 399, 400f.

психологически соотносится с интеграцией Самости, привнесения отделенного прежде содержимого психики в сознание[39]. Мифы, цитированные выше, изображают процесс объединения проистекающим от фигуры Антропоса-Спасителя, богочеловека, соединяющего множество человеческих душ в единую высшую общность. Поэтому к единству может прийти не только отдельная личность, но и все человеческое сообщество в целом, к тому, что в античности именовалось Антропос. Психологически это значит, что гармонично объединенная общность становится зримой, и группа эта будет организована не законами или любыми другими инструментами силы, но по принципу личной взаимосвязи каждого члена группы с Самостью, который будет занимать положенное ему по праву место в подобной психологической иерархии. В Средние века эта мысль выражалась верой в то, что *ecclesia spiritualis* была телом Христа, Антропоса. Юнг пишет: «Апеллируя к незыблемым правам человека, вера неразрывно связывает себя с высшей реальностью не только за счет того факта, что личность Христа оказала решающее воздействие на всю мировую историю, но и тем, что вера эффективно противостояла хаосу, не важно, как мы его называем: для верующего человека за пределами мира земного существует высший человек, Антропос, воплощающий в себе все достоинство и свободу отдельной индивидуальности»[40]. Поэтому внутренняя интеграция и объединение с сообществом носят одновременный характер; об этом прекрасно написано в «Евангелии от Евы», где богочеловек говорит

---

[39] Ibid.,§§ 399–401.

[40] Ibid.,§ 444.

ищущим: «Когда бы вы ни начали познавать себя, в итоге познаете вы меня».

Этот двойной мотив процесса объединения мы можем обнаружить и в христианском учении, в частности, очень ярко на эту тему высказался Ориген в своем «Комментарии на Первую Книгу Самуила». Он пишет: «*Был один человек*. Мы все еще грешны и не смеем получить похвалу... ибо каждый из нас не один, но многие в каждом. Видишь, некто, который говорит, что он один, на самом деле не один, но имеет столько же людей в себе самом, сколько раз меняется его нрав. Также и в Писании: глупец изменчив подобно луне». Комментируя Книгу пророка Иезекииля 9:1, он усиливает акцент: «Там, где грехи, там и множественность, там же, где добродетель, все едино». В своей проповеди о Книге Левит 5:2 Ориген говорит: «Постигни, что имеешь ты внутри себя два стада: стадо козлищ и стадо агнцев... что птицы небесные также в тебе, постигни, что ты сам есть мир уменьшенный, что в тебе и солнце и луна и звезды»[41]. Индивидуальная личность должна, проходя через моральные испытания, превратить множественное в единое, объединившись, в свою очередь, в общность Христову, в каком-то смысле альтернативную *corpus mysticum*, церкви[42].

Первая стадия демонстрирует формирование внутреннего единства личности в процессе индивидуации. Вторая же стадия отсылает нас к особенному процессу, который всегда сопутствует отдельной индивидуации,

---

[41] In Librum Regnorum Homiliae (Минье Д. Г., vols. 12, 13), цит. по: Jung, CW 14,§ 6, n. 26.

[42] См. Jung, «Letters», I, p. 395.

а именно способствует осознанию родства с ближним своим и с человечеством в целом. Ощущение такого Родства возникает не в эго, но во внутреннем духовном центре — Самости.

Индивидуация и родственная связь

В психологической практике довольно часты случаи, когда человек, поймавший себя на том, что ослеплен проекциями на собственное окружение, тем самым уничтожает эти проекции, но саму связь с определенным человеком он почти никогда порвать не может. С другой стороны, ощущение истинной, «глубинной» связи основывается больше не на эгоизме, стремлении к борьбе или иллюзиях, а скорее на чувстве единения через абсолютный объективный принцип. Об этом хорошо сказано в Брихадараньяка-Упанишадах: «Истинно, что если муж твой не любезен тебе, ты все равно можешь любить его; но если возлюбишь ты Высшее, то полюбишь и его. Истинно, что жена твоя может быть не любезна тебе, но если возлюбишь ты Высшее, то полюбишь и ее... Истинно, что Высшее может быть зримо, услышано, узнано и отмечено... Там, где Высшее узришь ты, все станет ясно»[43].

Следующий сон демонстрирует, как связь, идущая из Самости, проявляет себя в сновидениях мужчины, находящегося на пути индивидуации. Он был женат, но влюбился без памяти в также замужнюю женщину, от которой после долгого и интенсивного сопротивления добился сексуальной связи. На момент сна оба уже считались

[43] Упанишады, пер.. Ф. Макс Миллер, р. 182.

разведенными со своими прежними партнерами и готовы были снова вступить в брак. Вот что ему снилось:

«Я был вместе с неким невидимым учителем на краю какой-то сферы, которую он описывал как „абсолютную реальность", лишенную времени, пространства и просто не поддающуюся описанию; только те, что видели это, могут описать свой опыт как „все и ничто", „везде и нигде", „кого-то и никого", в общем, „то, что словами не выразить". Каким-то образом учитель помог мне вытащить из этой бесконечной реальности двух „существ". Я их не видел, но знал, что они есть. Для того чтобы существ этих сделать видимыми, нам нужно было взять немного походящей на туман или облако серебристо-серой массы, окружавшей нас. Мы одели их в нее и во что-то еще и увидели, как они отделились от нас. Как только я увидел их одетыми, глубокое изумление овладело мной. „Это же ангелы!" — вскричал я. „Да, — ответил учитель, — и это то, что есть ты сам". Серый занавес, скрывавший нас от них, он объяснил как „покров иллюзий, в котором, однако, множество дыр". Я был крайне потрясен и вдруг закричал: „Оно уходит, оно уходит!", почувствовав, что тысячи лет, потраченные в полуосознанной надежде того, что завеса иллюзии будет прорвана, не были напрасными. Я подошел к тому ангелу, которым был „Я", и заметил серебристую нить, связывавшую его с крошечной фигуркой — отражением меня в земном мире. Другая нить от второго ангела спускалась к женской фигурке, в которой я узнал Альберту [возлюбленную

сновидца]. Оба ангела выглядели одинаковыми, бесполыми, и даже думали они „вместе“ в знак собственной полной идентичности. (Такое иногда случалось у нас с Альбертой в „нижнем мире“.) Нам внезапно пришла в голову мысль: „Эти существа наделены такой маленькой частью нашего сознания, но они так сильно беспокоятся о ней. Бедные маленькие создания“. Мы знали, что союз маленьких земных душ будет справедлив только тогда, когда они научатся помнить прежде всего о долге перед своими семьями и близкими, а не потакать эгоистичным желаниям. Нам тотчас же стало ясно, что будет грехом и преступлением против абсолютной реальности (против Святого Духа?), если мы не будем помогать становлению взаимной осознанности».

Фигура учителя во сне олицетворяет внутреннее побуждение к индивидуации, существующее в личности сновидца, толкающее его на путь целостности и познания областей за гранью своего эго. Две ангельские фигуры, возникающие из мрака и неопределенности бессознательного, представляют аспекты влюбленных в сознательно-трансцендентной реальности. Как объясняет Юнг в «Психологии переноса»[44] и как я уже указывала ранее, в отношениях между мужчиной и женщиной участвуют четыре стороны — два сознательных эго, а также анима и анимус, контрсексуальные аспекты каждой из индивидуальностей. Во сне они бесполы, как бы компенсируя этим факт того, что в земном мире сексуальность была

[44] CW 16,§§ 437ff.

вынесена на передний план. Ангелы — это «божественные вестники», посланцы нашего глубочайшего уровня психики, где любые различия сливаются воедино. Именно этот уровень бессознательного вознес эго сновидца на столь высокий уровень реализации, что он должен был выполнить обязательства перед своими близкими. Стоит лишь добавить, что данный сон прямо говорит о процессе индивидуации не как о личном деле, но что он обязательно должен протекать в неразрывной связи с другими людьми.

Речь здесь идет не только об отношениях мужчины и женщины, находящих единение в Самости; это касается и любых других человеческих взаимоотношений. В гностической сектеператов считалось, что из высшей божественной материи, «из вод, дарующих форму совершенному человеку», то есть из бессознательного и его импульса к индивидуации, «каждое живое существо отбирает именно то, что более всего подходит ему», «что более всего ему свойственно». То же, что принадлежит ему, притягивает его сильнее, «чем магнит железо»[45]. Все это означает, что связь между людьми создает Самость, регулируя ее и часто «неосознанно» сближая людей. Мы можем описать это как социальную функцию Самости, когда человек концентрирует вокруг себя близких ему «по духу» людей, собранных вместе не волей случая или эгоистических соображений, но скорее через глубокое внутреннее родство интересов, тем самым налаживая взаимную индивидуацию. В то время как связи, основанные, прежде всего, на силе проекций, характеризуются буквально магической зависимостью членов группы

[45] Цит. по: Jung, CW 9 (2),§§ 288ff.

друг от друга, неким ореолом таинственного очарования, витающего надо всем коллективом, в первом случае мы можем говорить о трансперсональном, объективном базисе, который и дает растущее ощущение «бытия вместе», независимо от времени. Обычные связи, подчеркивает Юнг в другом месте, берут начало в чувствах и всегда включают в себя проекции, которые необходимо устранить человеку, желающему прийти к целостности и объективности. «Объективное знание лежит в основе эмоциональных влечений; его следует считать скрытым ядром этих процессов»[46]. В этом мире, созданном Самостью, мы находим множество людей, с которыми мы незримо связаны, с чьими сердцами соприкасаются наши сердца, поэтому здесь «нет расстояний, но есть лишь ощущение непосредственного присутствия»[47].

Побуждение к индивидуации в принципе не может возникнуть в человеке, не создавая одновременно такого родства между ним и его близкими[48].

Помимо мифологемы воссоединения световых искр есть еще один архетипический мотив, подчеркивающий объединение людей посредством Самости. Это знакомый нам всем мотив «Круглого стола», за которым сидят несколько человек. В сновидениях этот образ часто обозначает внутреннее единство личности, а также относится как к дружескому окружению, так и, в конечном

---

[46] Jung, «Memories», p. 297.

[47] Jung, «Letters», I, p. 298.

[48] Именно поэтому групповая терапия и «собственный опыт» столь вредны. Созданные искусственно, они подавляют работу Самости в личности, замещая ее бесстыдными проекциями, агрессией, эгоизмом и самолюбованием.

счете, к человечеству в целом. Наиболее известен Круглый стол короля Артура в том виде, в каком он фигурирует в легендах о Святом Граале. В «Queste del Saint Graal» мы читаем:

> «Ты знаешь, что с момента появления Иисуса Христа существовало три наиболее важных стола в мире. Первый — это стол Христа, за которым несколько раз восседали апостолы. Стол этот поддерживал тела и души пищей небесной... И непорочный Агнец, закланный во имя нашего спасения, и есть этот стол.
>
> После этого стола был следующий, похожий и в память о первом созданный. Это был стол Святого Грааля, известного своими чудесами во времена Иосифа Аримафейского, когда христианство впервые было принесено на эту землю.
>
> Следующий Круглый стол был созван по совету Мерлина и также наделен великим символическим значением. Стол этот назывался Круглым потому, что повторял собой окружность мира и положение планет на небосводе... поэтому можно сказать, что Круглый стол символизировал собой вселенную в целом»[49].

В пятой суре Корана (стихи 112—115) Бог с небес посылает Иисусу и его апостолам стол, на котором лежит рыба, в знак того, что он накормит их. Вследствие человеческой греховности Бог вскоре забрал стол обратно[50].

---

[49] Э. Юнг и Мария-Луиза фон Франц, «The Grail Legend», pp. 162f.

[50] Ibid., p. 167.

Я подозреваю, что изобильный стол и удовольствия, которые, согласно многим верованиям, достаются умершим в Раю, относятся к той же мифологеме, к образу идеального человеческого сообщества, созданного и управляемого Самостью. Так как пока цель эта в земных условиях не достигнута, она появляется в посмертных мифологических мотивах, скрытая в бессознательном.



ОТРАЖЕНИЕ

Первоначальный смысл отражения

«Мгновенные вспышки сознания», которые мы припоминаем, возвращаясь мысленно в наше детство, у взрослых формируются в более-менее продолжительные области эго-сознания[1]. Но еще раньше, до того, как эти моментальные всполохи будут осознаны в качестве внутреннего опыта, они существуют как предсознательные компоненты человеческой психики, выражающие себя в основном в бессознательных действиях. Юнг считал, что ритуальные акты представляют собой именно бессознательные действия, по сравнению со строгими теориями и учениями различных мифологий и религиозных систем, которые появились гораздо позже[2]. Он наблюдал, к примеру, как туземцы с горы Элгон каждое утро плюют на ладони, протягивая их к солнцу, не осознавая при этом смысла своих действий. «Они всегда делали это». В свете современных психологических

---

[1] О субъекте сознания, понимаемом как поле, см. Олдемейер, «Uberlegungen zum phanomenologisch-philosophischen und kybernetischen Bewusstseinsbegriff», pp. 83ff, и тексты цитируемые там.

[2] Жильбер Дюран в «Le Symbole» высказывает такое же предположение.

знаний о символах этот жест может означать: «О Бог мой, я предлагаю душу мою Тебе», — но, как мы уже сказали, на определенном отрезке времени действие предшествовало слову[3].

То же правило действует и в отношении «мгновенных вспышек сознания». Они также первоначально были представлены в символической форме и имели свое ритуальное воплощение в виде маленьких, отполированных до блеска камешков и других сверкающих предметов, имевшим, по поверьям, власть отгонять духов. Этнолог Ричард Гулд приводит хороший пример этого у австралийских аборигенов[4]. Он вместе с женой прожил некоторое время в семейной группе из тринадцати вполне дружелюбных туземцев, которые жили охотой и собиранием съедобных растений, совершенно не тронутые цивилизацией. К примеру, каждый вечер, какая бы ни стояла жара, они зажигали костры, горящие всю ночь и отгоняющие, по их поверьям, *мами* (злых духов). Духи, впрочем, не появлялись. Как-то Гулд решил уйти на пару дней в сопровождении старика, который был кем-то вроде духовного лидера группы, оставив жену с остальными. Вечером, после того как они ушли, дети начали беспокоиться, говоря, что видели двух *мами*, которые прятались в окружающих сумерках. Тогда двое мужчин, сведущих в магии, взяли два блестящих куска перламутра, найденные на стоянке миссионеров, и, произнося

---

[3] Jung, «On the Nature of the Psyche», CW 8,§§ 411f. Многие современные люди прячут яйца на Пасху, «потому что все всегда так делали», не понимая символического значения действия. То же касается и рождественской елки.

[4] Р. Гулд, «Yiwara, Foragers of the Australian Desert», pp. 199ff.

ритуальные заклинания и весьма устрашающе прицеливаясь, выстрелили ими в направлении духов. Остальных они потом уверили, что духи исчезли. Вполне вероятно, что некоторые из мужчин, оставшихся с белой женщиной без авторитета и власти старика, могли иметь вполне определенные мысли по поводу нее, особенно если учесть полное отсутствие у них ханжества в вопросах секса. Однако кажется более убедительным, что дикари не расценивали эти искушения как нечто внутреннее; их внезапное беспокойство было вызвано двумя невидимыми злыми духами, пришедшими извне. Сверкающие же, как зеркало, кусочки перламутра выполняли в буквальном смысле роль «оберегающего отражателя»[5]. В магии считается, что в нужный момент эти кусочки сами вернутся к тебе (*re-flexio*). Поэтому изначально даже такой феномен, как «мгновенные вспышки сознания», переживался как проекция на внешние объекты[6].

Когда мы начинаем припоминать первые проблески сознания из нашего раннего детства, становится ясно, что всякий раз они связаны с каким-то сильным эмоциональным переживанием. Эмоции, как правило,

---

[5] Другие примеры использования блестящих кусков стекла для защиты от сглаза и дурных намерений человека или демона см. в кн.: Зелигман, «Der hose Blick», II, pp.41f

[6] См. Jung, «Archetypes of the Collective Unconscious», CW 9 (1),§ 69: «В конечном счете они [важные идеи] все основаны на изначальных архетипических формах, чья конкретность идет со времен, когда сознание не размышляло, а только воспринимало. „Мысли" были объектами внутреннего восприятия, не мыслями как таковыми, а некими внешними явлениями — слышимыми или видимыми, так сказать... Восприятие такого рода предшествовало эго-сознанию».

достигали своего пика как раз в момент «прозрения» и фактически в тот же момент спадали, как если бы возникающая на миг вспышка сознания гасила навязчивую эмоцию. Отсюда и пошла вера в то, что предметы, способные отражать свет, могут отгонять злых духов: отражение снимает возбуждение и тревогу. Именно поэтому, когда Персей сражался с Медузой, взгляд которой обращал людей в камень, он не смотрел прямо не нее, а воспользовался зеркалом. Тем самым он не дал эмоциям взять над собой верх; избыток сильных эмоций вызывает, к примеру, ступор и ригидность, заметные в состоянии кататонии у шизофреников.

Стоит, я думаю, в этой связи остановиться на идее отражения в физике. Свет, как мы знаем, создается движением электронов либо спонтанно, когда электрон меняет свой заряд в атоме, либо когда он приходит в движение через столкновение с фотоном. Во втором случае происходит отражение и передача. Однако эти процессы не смогут возникнуть, пока электрон имеет определенную свободу передвижения и не слишком жестко прикреплен к своему атому. Нормально, когда свет сталкивает электроны, имеющие конкретный заряд в составе одного атома, тогда энергия света может быть поглощена энергией электронов[7]. Если же атомы, тем не менее, образуют между собой плотную кристаллическую решетку, то электроны будут способны свободно двигаться внутри решетки, не связанные с каким-то одним атомом. В этом случае электрон не сможет поглощать свет и будет излучать

---

[7] Например, если серебро как следует распылить, оно не будет отражать, а станет черным (то есть поглощающим свет).

его обратно[8]. Рассмотренный с точки зрения физики феномен отражения будет зависеть от наличия определенной атомной решетчатой структуры. Дело в том, что, хотя крупные скопления, атомы, математически связаны между собой гораздо плотнее и сильнее обычных, некоторые электроны именно по этой причине обладают большей свободой передвижения. Чудесным образом, как мы увидим далее, возможность рефлексии в бессознательном напрямую связана с неисследованным фактором на пороге сознания, выражающим себя в сновидениях и спонтанных фантазиях как математически точная структура, а именно символом мандалы. Психический центр, то, что Юнг назвал Самостью, выражаемый непосредственно мандалой и представляющий отраженную целостность человека, символизируется математически упорядоченными структурами в основном четверичного типа и часто обозначается кристаллом.

Для первобытного человека зеркало и отражение выглядят чем-то чудесным; для него отраженный образ полностью самостоятелен и наделен своей жизнью. *Spiegel*, по-немецки «зеркало», этимологически связано с латинским *speculum* и устаревшим верхненемецким *scukar*, «владеющий тенью», от *skuwo* («тень») и *kar* («сосуд»). В Древней Индии зеркало считали

[8] По той же причине оно может проводить электричество, так как хороший отражатель часто является не менее хорошим проводником. Здесь также имеется кристаллическая структура, в которой электроны не свободны, а связаны. Такие материалы проницаемы для света и одновременно неплохие изоляторы (например, стекло). Отдельное спасибо за данную информацию Арту Фанкхаузеру.

пророческим предметом, способным видеть двойников, а отраженный образ являлся тенью или двойником души, и потому зеркало имело огромное магическое значение; это был инструмент становления сознания путем буквального отражения.

Мирча Элиаде собрал богатый материал касательно защитной функции блестящих предметов от злых духов. В его работе о шаманизме, затрагивающей инициатические обряды шаманов и лекарей в различных культурах, он описывает ритуал, во время которого внутренности посвящаемого символически изымаются, очищаются и заменяются кусочками блестящих камней, дающих ему магическую власть над духами[9]. Кристаллы часто обладают аналогичной функцией подчинения духов; они отражают земные события или демонстрируют то, что происходит в душе больного человека[10].

Зеркало также используется для защиты от дурного глаза людей и враждебных духов, поскольку считается, что зеркало «возвращает вредное влияние его владельцу». Такое мнение особенно распространено в Испании, в Триполи и в Китае[11]. Похожим целям служат «маски ужаса», то есть страшные перекошенные лица, показывающие демону его собственный лик, от которого он должен бежать без оглядки[12].

Мы знаем теперь, что отражающие предметы для человечества всегда обладали сверхъестественным значением. Впервые мы сталкиваемся с опытом отражения,

---

[9] М. Элиаде, «Shamanism», pp. 49f, 153–154.

[10] См. Jung, «The Visions of Zosimos», CW 13,§ 132.

[11] См. Зелигман, «Der bose Blick», II, pp. 176–178.

[12] Ibid., II, pp. 31.

когда видим себя в воде. В дальнейшем изложении я буду опираться на превосходную книгу Мартина Нинка «Die Bedeutung Des Wassers im Kult und Leben der Alten» («Значение воды в жизни и культах древних»). Нинк показывает, что в античности вода всегда мыслилась как хтоническое начало, берущее начало в земле; она всегда ассоциировалась с теми состояниями сознания, которые он называет «ночными»: опьянением, сном, трансом, потерей сознания и смертью. Все эти странные состояния тем или иным образом связаны с таинственными подводными глубинами психики.

Вода — это наиболее часто встречающийся символ бессознательного[13], и поэтому у многих народов она считается источником предсказаний и используется для того, чтобы заглянуть «на другую сторону»[14]. Все великие божества, предвидящие будущее, — Нерей, Протей, Тетис, Мимир у германцев — были одновременно и водными божествами. В воде мы можем видеть своего двойника, свою тень, отдельный и реальный образ нашей души наряду с бесплотными очертаниями богов и ушедших предков, в частности, обычай гадания по поверхности воды, так называемая *hydromantia*, практикуется повсеместно[15]. В Средние века с помощью воды вызывали демонов, расставляя вокруг наполненной чаши несколько свечей; вызванный дух отвечал на вопросы образами, появлявшимися на поверхности воды

[13] См. Jung, «Archetypes of the Collective Unconscious», CW 9 (1),§§ 33f.

[14] М. Нинк, «Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten», p. 47.

[15] Ibid., pp. 54f.

(*imagines aquae impressae*). В древних Патрах (Греция) гадали с помощью зеркала и отражения в воде: зеркало на веревке спускали в колодец, а полученное отражение говорило гадающему, выздоровеет тот или иной человек или умрет. В Ликии судили по непосредственному отражению в колодце[16]. В европейской народной магии было широко распространено так называемое «земляное зеркало»[17]: в коробку с землей клали круглое зеркальце, и оно показывало искомое. В некоторых местах зеркало заряжали магической энергией, оставив его на трое суток на лице умершей при родах женщины. Здесь особенно важно отметить связь земли и мертвых с пророческими функциями воды и зеркала, в частности, у Вергилия Эней получает последнее предсказание, спустившись через озеро Аверно в царство мертвых[18]. Близким к воде и земле является также пророчество через сновидения, тоже часто посылаемое водным божеством[19]. Непрерывная трансформация образов в сновидении напоминает подземный поток, чьи божества также изменчивы[20].

Символизм бессознательного в образе воды с ее зеркальной поверхностью, несомненно, основан на финальном анализе проекции. Как бы то ни было, аналогии здесь удивительно значимы: как мы не можем увидеть подводные глубины, так же и бессознательное в основном остается для нас загадкой, мы можем делать касаемо него лишь приблизительные выводы.

---

[16] Ibid., цит. Павсаний, книга 7-я, гл. 21, 12

[17] Ibid., pp. 71 ff.

[18] Ibid., p. 79.

[19] Ibid., pp. 81ff.

[20] Ibid., p. 136.

Но сновидения как продукты бессознательного возникают на поверхности, в пограничной зоне между сознанием и бессознательным, не только показывая нам то, что содержится в бессознательном, но и отражая нашу сознательную личность, хотя и в весьма причудливой форме[21]. Отражение задействует для выражения символический образ, имеющий значение в обоих мирах[22].

Даже если в сновидении мы полностью отождествляем свое эго с эго сна, тем не менее, проснувшись, мы отметим у эго сновидения разные удивительные черты. К примеру, во сне мы способны на очень смелые поступки, на которые в реальной жизни никогда бы не решились, либо наше эго во сне демонстрирует нам такие качества, о которых мы даже не догадывались. Если, допустим, отраженный в воде предмет не изменит очертаний, пока не потревожится сама поверхность воды, то во сне наше эго, как и другие образы сна, может менять свой облик как угодно: с нами начнет разговаривать наша собака, люди будут становиться гермафродитами, станут похожи на перекрывающие друг друга фотографии и т. д. Однако, как только мы начнем интерпретировать сновидение по определенным правилам[23], постепенно через символическое наполнение сна будет проявляться его глубинный посыл, неустанно нас изумляющий. В своем эссе «Психологический взгляд на сознание»[24]

---

[21] См. Jung, «Archetypcs of the Collective Unconscious», CW 9 (1),§§ 33ff.

[22] См. Jung, «Letters», I, p. 87.

[23] См. Jung, «General Aspects of Dream Psychology», CW 10,§ 826,§§ 443f.

[24] Ibid., p. 324, n. 6; см. также Jung, Letters, I, pp. 325ff.

Юнг приводит сон одного бизнесмена, который за день до этого решал, взяться ли ему за некий крупный проект, суливший немалый успех. Ночью ему приснилось, что его руки почти до плеч покрыты черной грязью. Сон, таким образом, предупредил мужчину не вмешиваться в это дело, а позже действительно оказалось, что бизнес был «грязным».

Четверичное отражение

Отражающая поверхность бессознательного, представленная в сновидениях, часто выступает как компенсаторный символ, просто полученный с другой точки зрения.

Совершенно поразительно то, что сознание, о котором мы почти ничего не знаем, тоже обладает отражающей способностью; стоит лишь припомнить цитированные выше теории ученых-естественников о природе «материальных» феноменов внешнего мира. На последней стадии анализа проекции они выступают как отражающие, образные, психически упорядоченные реконструкции событий и явлений внешнего мира через посредника — человеческий разум. Корни и основания проекций, реконструирующих образы внешнего мира, на самом деле лежат в области бессознательного, как мы уже видели в четвертой главе, но они очищаются и видоизменяются в соответствии с тем, как выглядят на данный момент в результате наблюдений, размышлений и формулировок исследователя эго-сознания. Даже когда мы пытаемся путем косвенных выводов изучать нашу объективную психику, то есть бессознательное, мы все равно судим о ней с позиции сознания, отражающего бессознательное. В конце концов, нельзя не признать, что между

бессознательным и материей существуют аналогичные «отражающие» взаимоотношения, которые мы сейчас только начинаем понимать.

Говоря о феномене отражения, ставить вопрос о нарушениях в адаптации к внутренней или внешней реальности уже не следует. Этот вопрос подразумевает, что любой психический образ, который мы формируем на основании внешних или внутренних фактов, можно вывернуть наизнанку либо исключить вообще, превратив его в неполноценный и попросту «субъективный», даже если он в первую очередь служит адекватным инструментом познания «объективной» реальности. Для этого аспекта проекции я использую термин «отражающий», который часто для ясности применяет и Юнг.

Следовательно, мы должны более пристально взглянуть на четыре аспекта отражения: отражение эго Самостью, отражение Самости эго, отражение материи коллективным бессознательным и вероятное отражение коллективного бессознательного материей.

Отражение эго Самостью, центром и духовным ядром психики, уже упоминалось. В каждом сне мы можем обнаружить, как наше сознательное поведение «объективно» отражается и как проблески Самости за пределами эго-сознания опосредованно проявляют себя. Эти проблески мы не можем получить никаким иным образом. Наше отражение в зеркале Самости поэтому является подлинным и единственным источником самопознания; все остальное — лишь метания самовлюбленного эго.

В процессе самопознания отражается не только эго, но и Самость начинает реализовывать себя только через отражение в эго, то есть когда она осознается. С точки

зрения Самости эго воспринимается как объект, и, напротив, эго через сновидения начинает познавать природу Самости. Именно благодаря тому, что эго следует за сновидением, Самость получает возможность реализации во времени и пространстве. Эго отражает Самость, поднимая ее из бессознательных глубин к дневному свету сознания, мы можем даже сказать, что только с помощью эго Самость способна увидеть саму себя, как в зеркале.

В своих воспоминаниях Юнг иллюстрирует эту зеркальную связь между эго и Самостью двумя сновидениями. В первом сне на небе появился некий летающий объект, который быстро к нему приближался[25]. На момент сна Юнг исследовал феномен «летающих тарелок», трактуя его как проекцию Самости на неопознанные внешние предметы. Однако сон повернул проблему так, что само эго, как рассказывал потом Юнг, стало рассматриваться как проекция. «Механический» характер «летающей тарелки» может говорить о том, что силы стоящие за ней, заняты созданием и обустройством нашей реальности, хотя цели этих сил остаются для нас загадкой[26]. Второй сон, в котором Юнг оказался в воображении йога, столь же прост, я уже цитировала его выше. В этом сне Самость (медитирующий йог) проецирует вовне, в трехмерную реальность, образ эго сновидца. Слово «проецирует» следует понимать здесь в техническом смысле, как, например, при оптической проекции изображения. Поэтому я предпочитаю использовать слово

---

[25] Jung, «Memories», p. 323.

[26] Ibid., p. 324, n. 6; см. также Jung, «Letters», I, pp. 325ff.

«отражение»[27]. Вообще, связь между эго и Самостью — это не умозрительная проблема, на практике исследование ее следует вести крайне деликатно и с огромной ответственностью[28].

Парадоксально, но Самость, понимаемая как «иное» нашего внутреннего психического мира, в то же время олицетворяет и эго. В зависимости от того, принимает ли человек Самость либо отбрасывает ее как нечто «совершенно чуждое», его сновидения будут подчеркивать те или иные аспекты. В цитированных ранее «Деяниях Иоанна» акцент был поставлен именно на мистической инаковости Самости. Во сне одного пасторского сына, увидевшего Бога как далекое и непознаваемое «иное», четко наблюдается такая оппозиция. Сон был тревожным и постоянно повторялся, пока мужчине не исполнилось почти пятьдесят лет. Ему снилось, что он идет через огромную пустошь . Позади себя он вдруг услышал шаги и, испугавшись, пошел быстрее; шедший за ним тоже прибавил скорость. Мужчина побежал, но ужас все преследовал его. Наконец он остановился на краю обрыва и заглянул вниз: глубочайшая темная бездна, тянущаяся на многие мили, а на дне ее пылает адское пламя. Он огляделся

---

[27] Этот аспект проекции соотносится скорее с алхимической идеей proiectio, которая, как демонстрирует Фабриций, относится, в свою очередь, к двойному восприятию субъектом его Самости после того, как он оставит свою привычную сознательную позицию и собственную телесную идентичность («The Symbol of the Self in the Alchemical „Proiectio“», pp. 47ff).

[28] В замечательной работе Э. Эдингера «Ego and Archetype» ярко выражен казуистический подход к теме, поэтому я отсылаю читателя к данной работе.

вокруг и вдруг увидел во тьме, даже скорее почувствовал рядом страшное лицо демона. Сон этот повторялся снова и снова без особенных изменений, разве что вместо демона спящий иногда видел лик Бога. Когда же ему исполнилось почти пятьдесят, он увидел сон в последний раз. Теперь паника все же овладела им, и он прыгнул за край обрыва в бездну. Когда он упал, тысячи маленьких черно-белых листков полетели вслед за ним, и на каждом была нарисована определенная мандала. Листки сложились в подобие настила, который подхватил его на полпути в адскую бездну. Тут мужчина посмотрел назад, на край обрыва и, к своему изумлению, увидел там свое собственное лицо! Преследователем во сне была Самость, которая сначала, как правило, выглядит чем-то «ужасным», затем богом, а потом и самим сновидцем. В последнем сне, который оказался решающим и потом более не повторялся, подчеркивается тождество эго и Самости как зеркальных отражений друг друга.

Отражение души и материи (синхронистичность)

Еще одним типом отношений является отражение души и материи. Каждому физику сегодня известно: все, что мы знаем о материи во внешнем мире, это ментальная проекция, отражение. Физик выстраивает свои гипотезы в виде математических структур, которые, как он надеется, совпадут с реальным поведением материальных явлений, наблюдаемых в процессе эксперимента[29]. В значительной степени он делает ту самую вещь, которая

[29] В. Паули, «The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler», pp. 208ff

заставила Эжена Вигнера говорить о «необъяснимой эффективности математики среди естественных наук»[30].

Как мы уже видели в третьей главе, все базовые положения естественных наук имеют в своей основе архетипические образы, содержание которых постоянно менялось и уточнялось. Поэтому наше эго лишь косвенно — с помощью отражения, получаемого от объективной части психики, — может делать какие-либо объясняющие утверждения о внешнем мире и чувственных ощущениях[31]. По этой причине Юнг подчеркивает значение коллективного бессознательного как «вечно живого зеркала вселенной»[32], а субъект наш расположен «между двумя противоположными мирами: так называемым внешним миром, постигаемым с помощью органов чувств, и бессознательным, единственно позволяющим нам понять мир. Психический слой бессознательного обязательно должен отличаться от внешнего мира, иначе будет отсутствовать сама возможность познания, ибо подобное не может познать подобное[33]. Лейбниц называл человеческую душу «единым живым зеркалом», каждая душа или монада была «вечно живым зеркалом вселенной»[34].

Нам осталось рассмотреть четвертый тип отражения, а именно: каким образом материальный мир может отражать бессознательное. Если психические отражения материального мира — короче говоря, естественные науки — выдвигают реально работающие утверждения о материи, значит,

30 Е. Вигнер, «Symmetries and Reflections», pp. 222f.

31 См. Jung, «Transformation Symbolism in the Mass», CW 11,§ 442.

32 Лейбниц о душе как монаде; цит. по: Jung, «Synchronicity», CW 8,§ 937.

33 Jung, «Letters», I, p. 143.

34 Цит. по Jung, «Synchronicity», CW 8,§ 937.

и результаты обратной связи будут столь же верными. Это может означать, что события внешнего мира стоит рассматривать как отчет о состоянии объективной психики; каждое конкретное событие будет в символической форме выражать определенный объективный психический процесс. Юнг посвятил этой проблеме огромное количество времени, он утверждал, что у психологии нет никакой архимедовой точки опоры за пределами души и потому невозможно объективно оценить то или иное психическое состояние. Атомная физика, кстати, находится в точно таком же положении, так как наблюдаемые ситуации в любом случае моделируются искусственно и в той или иной степени субъективно, ведь руководит процессом наблюдения индивидуальная психика исследователя.

> «Это странное сходство между физикой и психологией дает нам неоценимое преимущество и хрупкую надежду на обретение искомой архимедовой точки в психологии. Микрофизический мир атомов вообще часто демонстрирует такие вещи, сходство которых с психикой поражает даже самих физиков. Соответственно, мы видим, что психические процессы можно даже „реконструировать" на поле микрофизических экспериментов. Сейчас, правда, мы даже приблизительно себе представить не можем, как подобная „реконструкция" будет выглядеть. Очевидно, что такое под силу лишь самой природе, или, скорее, мы можем предполагать, что происходит это постоянно, пока психика воспринимает окружающий мир»[35].

[35] Jung, «Analytical Psychology and Education», The Development of Personality, CW 17, § 164.

Психе создает сознание, вернее, самопознание вселенной[36]. Юнг пишет, что при телепатии «внешнее событие происходит одновременно внутри психики, достигая сознания обычным путем внутренних ощущений. Тем не менее не всегда удается точно установить, что первично: внутреннему процессу сопутствует внешнее действие либо, наоборот, внешнее событие отражается во вторичном психическом процессе»[37]. Юнг здесь имеет в виду явление синхронистичности, когда экзопсихические явления имеют смысловую связь с эндопсихическими.

Перед тем, как углубиться в проблему синхронистичности, я хочу проиллюстрировать практическую сторону гипотезы отражения психики материей. Эта идея для нашего западного рационального сознания выглядит нелепо, и все доказательства, ее подтверждающие, немедленно отвергаются как абсурдные. И дело здесь не в примитивном магическом мышлении, игравшем столь важную роль в нашей культуре вплоть до XVII века[38].

В Древнем Китае принцип синхронистичности был основным в истолковании событий как в личном окружении человека, так и в истории вообще. Как объяснял Лю Гуань Инь, китайцы верили в тесную и чистую связь микрокосма, то есть индивидуальной человеческой судьбы, с макрокосмом[39], а на императора в первую

---

[36] См. ibid.,§ 165. См. также Jung, «Letters», I, pp. 255ff.

[37] «Letters», II, p. 539. См. также Jung, CW 14,§ 662.

[38] См. краткое изложение доктрин о соотношении или связи всех вещей и предустановленной гармонии в «Лейбниц и Шопенгауэр», в Jung, «Synchronicity», CW 8,§§ 937ff, 828ff.

[39] «Die ungewöhnlichen Naturerscheinungen in den T'ang Annalen und ihre Deutung», pp. 32ff.

очередь возлагалась ответственность за гармонию в природе и обществе. Если он или его приближенные отклонялись от пути Дао, они вызывали небесный гнев, проявлявшийся в виде различных необычных явлений или знамений. Этим знамениям доверяли, и правитель должен был искупить свою вину, вернувшись к истинному пути. Иногда, впрочем, символы толковали неверно. В одном из таких случаев после землетрясения из земли поднялась гора, окруженная озером. Супруга императора Ву Тсе Тянь приняла это за добрый знак и назвала получившееся образование «Счастливой Горой». После этого один из жителей написал в императорский дворец следующую жалобу: «Я, подданный твой, знаю, что и жара и холод смешиваются, когда дыхание небес теряет гармонию, что язва начинается, когда дыхание человека нарушается, и что холмы вырастают, когда дыхание земли нарушено. Сейчас, Ваше Величество, женщина заняла исконное место принципа Ян, то есть императорский трон. Это значит променять силу на слабость... Ваше Величество должны покаяться и подчиниться воле небес. Иначе, я боюсь, нам не избежать страшных бедствий». Императрица, однако, покаяться не пожелала, а вместо этого удалила слишком смелого придворного из окружения.

Переходя на язык психологии, можно сказать, что подданный трактует возникновение горы (*chen*, «гора», вообще символизирует мужской принцип в Китае) как отражение слишком явной маскулинности императрицы в ее поступках, то есть, в юнгианском контексте, одержимость анимусом . Мужская по смыслу гора, поднявшаяся над женским символом земли (*kun*) и не менее женским символом озера (*tui*), все объяснила этому человеку. Поэтому мы и говорим о том, что мышление древних китайцев было настроено

на восприятие синхронистичности. Всякий раз, когда совпадают внешнее и внутреннее события, видно, что происходит в Дао, сути вселенной. Явление природы отразило психологическое состояние императорского двора и сообщило о тех процессах, о которых правители почти не догадывались[40].

Приведенная выше точка зрения Юнга о том, что материя способна отражать психологические процессы, «пока психика воспринимает окружающий мир», и что сейчас «все это лежит за гранью нашего понимания», была уточнена в его поздних работах и письмах. Постулировалось, что психические процессы можно «реконструировать», так как они одновременно являются физическими процессами. «Можно сказать, что при определенных условиях физический процесс будет находить отражение в психике и наоборот»[41]. Эта идея привела Юнга в одной из его поздних работ «Синхронистичность: акаузальный связующий принцип» к формированию новой гипотезы об «абсолютном знании», которым обладает

---

[40] Ранее на Западе астрологи исходили из предпосылок, сходных с аналогичными в китайской натуральной философии. Определенные положения звезд отражали психические составляющие человеческой судьбы. Юнг поэтому считает, что звездное небо на самом деле — открытая книга космических проекций, отраженных мифологем, то есть «архетипов». «Истинность» астрологических утверждений возможно объяснить с позиции синхронистичности, которая в любом случае предполагает качественный аспект времени («On the Nature of the Psyche», CW 8,§ 392).

[41] Jung, «Letters», I, p. 366. Д-р. Л. Бендит открыл такой тип знания независимо от Юнга, назвав его Сверхъестественным Знанием. См. письма Юнга к нему, ibid., pp. 389, 420.

бессознательное[42]. Знание это напрямую связано с архетипической структурой бессознательного. Архетипы независимы от обусловленных и сознательных влияний и в то же время находятся в тесной связи с объективными внешними событиями. Связь эта носит не причинно-следственный, но смысловой характер[43].

То, что Юнг называет «абсолютным знанием» коллективного бессознательного, выражает себя, в частности, в исключительной ориентации во времени и пространстве одноклеточных организмов[44], которая кроется отчасти во внутренней активности, не зависящей от объективных стимулов[45]. Абсолютное знание существует в таком пространственно-временном континууме, «в котором время — больше не время, а пространство не является пространством»[46]. Происходящие параллельно внутренние и внешние события могут ощущаться, только если они имеют между собой связь в сознании наблюдателя[47]. До сих пор мы рассматривали архетипы как психические структуры или возможности, однако они имеют еще один аспект: это структуры, «лежащие в основе психофизических совпадений». Наиболее глубокий и ясно вычленяемый архетипический фактор, формирующий психофизические совпадения, — это архетипические модели натуральных чисел[48].

---

42 CW 8,§§ 856, 912.

43 За подробностями я отсылаю читателя к ibid.,§§ 856ff.

44 Ibid.,§ 842.

45 См. также Юнг, «Letters», I, p. 249.

46 Jung, «Synchronicity», CW 8,§ 912; Letters, I, pp. 256f.

47 См. там же.

48 Ibid.,§ 870.

В эту категорию попадают все априорные факторы, такие, например, как радиоактивный распад в физике[49]. Что касается математических структур, то здесь имеется та же акаузальная упорядоченность, что и в психике, постоянно отражающаяся на всем остальном[50].

С другой стороны, появление вулкана, соотносимое с психологическим состоянием императрицы, относится к тем особым случаям, происходящим исключительно спорадически, в которых наблюдатель (в нашем случае внимательный подданный) способен уловить смысловую связь и равноценность обоих явлений[51]. Императрица же, одержимая сильным демоном, неверно истолковала событие — именно к этой проблеме мы должны вернуться.

На первый взгляд, одинаковые по смыслу «отражения» психики и материи эмпирически могут быть установлены лишь в относительно редко и нерегулярно происходящих синхронистичных событиях. Тем не менее мне кажется вероятным, что юнговское наблюдение, что реконструкция психических процессов, скорее всего, действует все время, пока психика контактирует с внешним миром, следует понимать в том смысле, что эта отражающая связь обязана своим происхождением глубинным слоям бессознательного. Мы начинаем понимать это только в исключительных случаях, когда феномен синхронистичности становится видимым. Это значит, что в глубоких слоях бессознательного психика «познает» саму себя в зеркале вселенной, а материя

[49] Юнг, как известно, называет это «акаузальной упорядоченностью», см. там же,§ 965.

[50] См. также Jung, «Letters», I, p. 87.

[51] См. Jung, «Synchronicity», CW 8,§ 965.

«познает» себя, в свою очередь, через объективную психику, и это «знание» «абсолютно» потому, что для эго оно почти полностью трансцендентно. Только изредка, поражаясь факту синхронистичности, мы начинаем осознавать отражающую связь[52].

Этот четвертый тип связи базируется на том же элементе отражения света в физике, то есть на арифметическом порядке. Число, как пишет Юнг, это «предопределенный упорядочивающий инструмент, также оно может предчувствовать нечто уже существующее, но еще неизвестное и требующее упорядоченности. Число — это самый примитивный элемент порядка в человеческом разуме»[53], то есть максимально упрощенное выражение спонтанной динамики бессознательного[54]. На глубочайших уровнях психики существует, возможно, акаузальная числовая упорядоченность, имеющая равное значение и для психики, и для материи. Можно предположить, что здесь, в решетчатых моделях числовых полей, психика и материя постоянно отражают друг друга, в то время как при синхронистичности мы наблюдаем отражение лишь крайне редко, как специфические происшествия, носящие определенный смысл[55]. Синхронистичные события поэтому часто рассматриваются как вторжение в нашу «нормальную» сознательную жизнь того,

---

[52] См. также прекрасные комментарии Мэри Гаммон, придерживающейся того же взгляда, в «Window into Eternity», pp. 11 ff.

[53] «Synchronicity», CW 8,§ 870.

[54] Юнг аналогично определяет «дух» в «The Phenomenology of the Spirit in Fairy Tales», CW 9(1),§ 393.

[55] Для знакомства с подробной дискуссией по этому вопросу я должна отослать читателя к моей книге «Number and Time».

что обычно остается за порогом сознания[56]. В обычной жизни мы редко вспоминаем о том, что бессознательное вносит существенный вклад в восприятие реальности и что мы никогда не сможем постичь реальность как таковую, непосредственно. Более того, мы можем явно уповать на наши идеи относительно реальности. Если мне, допустим, нужно зажечь спичку, мои руки сами тянутся именно туда, где лежит коробок спичек, и зажигают спичку именно так, как нужно. Мы вряд ли замечаем, что в этой ситуации оперируем образами, в значительной степени зависящими от «реальности», что не раз было доказано в физике. Нам чрезвычайно трудно понять, что время, пространство и причинность, эти привычные модальности, очень сильно зависят от структуры нашего сознания и, возможно, объективно даже не существуют. Эти модальности создают в нас своего рода реальность здравого смысла, которая позволяет элементам системы взаимодействовать между собой достаточно успешно. Когда происходит синхронистичное событие, то есть когда мы чувствуем, что внешнее событие сходно по значению с нашим субъективным состоянием, стабильное положение сознания нарушается и в него вторгается чужеродная логика[57]. Используя пример с пациентом, который боялся лестниц, можно сказать, что знание об опасности лестниц присутствовало в его сознании в виде образа — несмотря на то, что само событие пока не произошло, он его уже предчувствовал. Причинная связь здесь исключена, поскольку само событие, оказавшее бы

[56] См. Jung, «Synchronicity», CW 8,§§ 856ff; и Юнг, Letters, I, pp. 176ff, 378f.

[57] См. Jung, «Synchronicity», CW 8,§§ 849, 850f.

нужный эффект, еще даже не произошло. Тем не менее нам трудно отрицать смысловую связь между тревожными идеями или образами и определенными внешними событиями; «одновременность» следует понимать в этом примере довольно широко, так как существует временная дистанция между началом проявления фобии и самим происшествием. По этой причине Юнг называл такие события не синхронными, а синхронистичными, потому что происходят они не одновременно. До тех пор, пока не произошло того случая на лестнице, фобия пациента выглядела как лишенная смысла неадаптированность к социуму и обычная проекция; очевидный же факт его смерти именно на лестнице продемонстрировал истинность его фобии, ее телепатический, синхронистичный характер.

Я вернулась к этому примеру лишь затем, чтобы показать, как на практике неверно истолкованное синхронистичное событие превращается в проекцию. Как-то некий мужчина, находящийся на грани мессианского комплекса, напал на свою жену, которая вызвала врачей и полицию. Когда те ворвались в дом, чтобы насильно увезти несчастного в клинику, лампа в коридоре вдруг с грохотом взорвалась, и они остались стоять в темноте в куче осколков на полу. Мужчина тут же истолковал случившееся как сверхъестественный знак свыше: точно так же, как солнце померкло в момент распятия Христа, это окончательно убедило его в том, что он — неправедно осужденный спаситель. Мы, со своей стороны, скажем, что он спроецировал свои заблуждения на случившееся. Так синхронистичный феномен, сам по себе имеющий смысл, был обращен в проекцию. Для человека, обладающего нормальным сознанием, значение произошедшего может быть немного иным. Лампа, в отличие

от солнца, — не космический принцип, а предмет, изобретенный человеком, и она всегда в сновидениях и фантазиях символизирует эго-сознание. С этой точки зрения событие можно истолковать так: в момент сильного возбуждения, вызванного угрозой ареста, сознание пациента «раскололось» и наступило «духовное затмение». Сам пациент, впрочем, об этом даже не догадывался.

Когда значение произошедшего синхронистичного события не улавливается никем из присутствующих, Юнг называет такое событие *синхронным*[58]: в нашем случае это разбитая лампа в коридоре и расколотое сознание пациента. Никто тогда ничего не понял; когда жена того мужчины сообщила мне об этом, я начала понимать, в чем было дело. Я говорю об этом столь подробно потому, что примеров такого типа достаточно в моей психиатрической практике: в момент впадения в психотическое состояние многие пациенты крайне возбуждены и архетипы коллективного бессознательного либо все бессознательное вообще полностью овладевают ими. В эти периоды синхронистичные события случаются заметно чаще (хотя они происходят и со здоровыми людьми, когда активируется архетип). Пациенты же будут интерпретировать такие события скорее как подтверждающие их буйные фантазии, а не стремящиеся скорректировать их. Какой-нибудь из отцов церкви заявил бы в таком случае, что это демоны творят ложные чудеса, чтобы сбить людей с пути истинного. Мы уже видели, как ранние христианские мыслители были озабочены проблемой того, почему демоны, творя ложные чудеса, говорили в то же время правду. В самом деле, во время средневековых сеансов

[58] Ibid., § 849.

экзорцизма все, что говорил демон устами одержимого, внимательно записывалось, так как считалось, что демоны часто говорили чистую правду. Хотя случалось и такое, что на костер по обвинению в колдовстве отправляли тех, кого назвал через одержимого сам демон.

Если мы хотим точно понять разницу между синхронистичным событием и проекцией, нам нужно обратиться к вопросу, затронутому пока лишь косвенно, а именно потоку психической энергии. Юнг пишет, что вышеупомянутое нарушение в адаптации, которое объясняет наши субъективные образы проекциями, происходит тогда, когда поток психической энергии начинает спадать; это та самая энергия, которая текла к объекту и наделяла силой его психическую модель в нашем сознании. Теперь энергия снова возвращается к субъекту, потому что объект отталкивает ее (например, в случае безответной любви, или если враг никак не дает нам удобного повода для ссоры) или просто потому, что она возвращается обратно без всякой видимой причины. Внутренняя саморегуляция психики иногда пользуется этим, чтобы «зарядить» посторонний объект или увеличить внутренний потенциал. При синхронистичных событиях происходит другое: архетип заряжается энергией, доходя до критического уровня в том случае, когда сознание не видит выхода из какой-либо жизненной ситуации или не может найти решения проблемы. Поэтому в процессе проекции энергия течет вовнутрь, от эго к Самости, блокируя отражение, в то время как при синхронистичных событиях перекрывается поток энергии от Самости к эго и сознанию, соответственно, препятствуя реализации. В случае проекции психическая энергия уступает бессознательному: при синхронистичности энергия течет от бессознательного к эго, чтобы направить его на путь

новых открытий. Именно поэтому Юнг еще называл синхронистичные события актами творения во времени: они показывают, что субъект должен реализовать что-то коренящееся в подсознании, какую-то новую идею или исцеляющее прозрение.

В дзэн-буддийской медитации мастер учит ученика, как сохранить навсегда незамутненным свое внутреннее зеркало. Все то время, пока он будет жить в ритме собственной психической энергии, прислушиваясь к голосу Самости, он будет избавлен от проекций, смотря на мир чистым взором и более-менее постигая смысл всего, что происходит вокруг него. Он живет в творящем потоке Самости, становясь частью этого потока.

Если он остается в постоянном контакте с психической энергией, регулируемой Самостью, ему без труда удастся адаптироваться к реальности без всяких проекций, в строгом смысле слова, и остаться в центре четырехчастной отражающей связи. Очевидно, что достичь этого может лишь человек с очень высокой концентрацией ума. Мы же, напротив, уравниваем человечество, не в состоянии избежать необходимости снова и снова, всю нашу жизнь, распознавать проекции, вынося иной раз неверные суждения. По этой причине мне кажется чрезвычайно важным допустить в уме саму возможность проекций: это будет сдерживать наше эго и позволит осмысленно относиться к нашим убеждения и чувствам, не тратя попусту драгоценную психическую энергию на достижение иллюзорных целей.